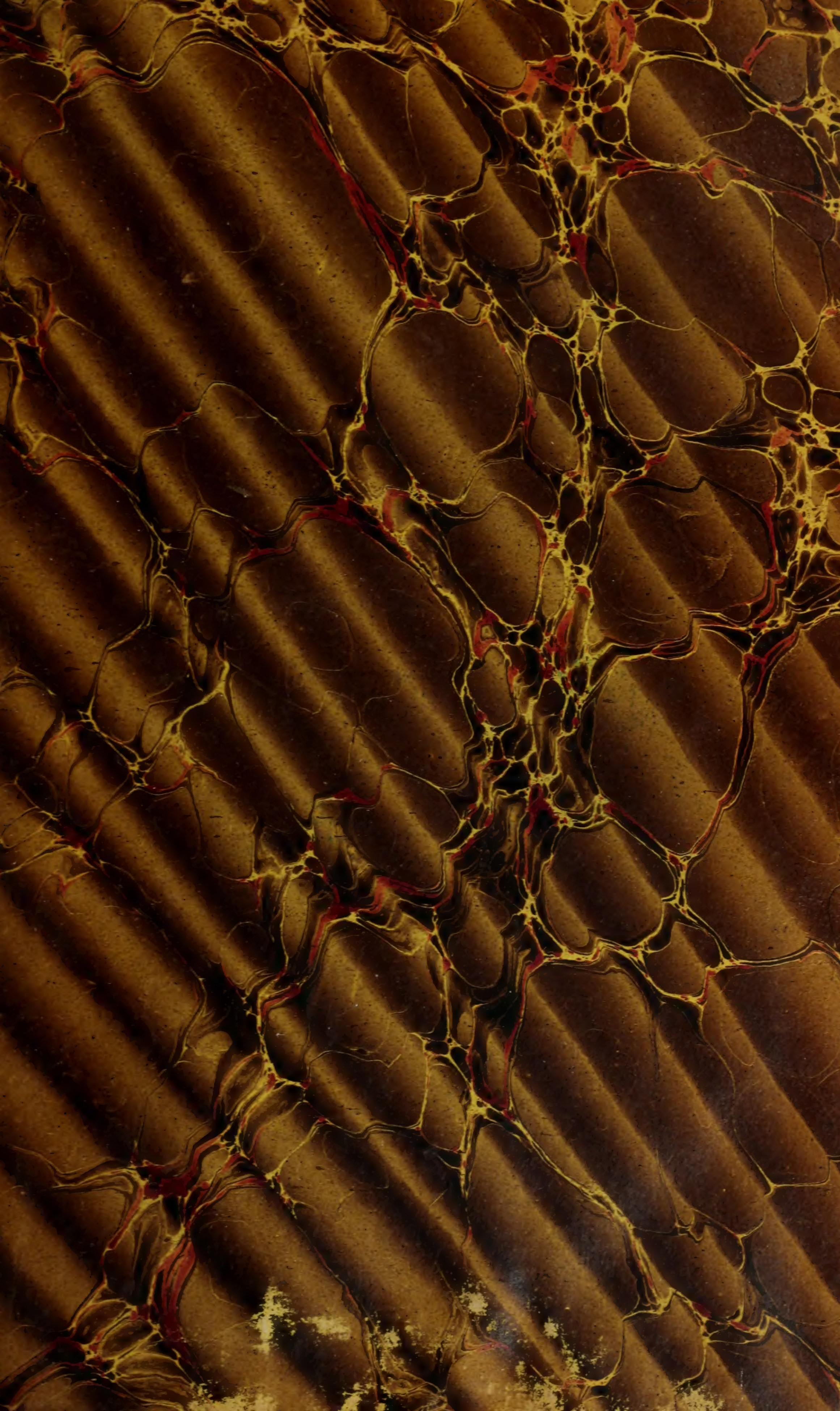


Rev. E. O'Driscoll
N.Y.



Rev. E. E. Driscoll
Cols [illegible] Ky
Sept. 20/81

S. THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA

TOMUS TERTIUS

BARRI-DUCIS — EX TYPIS NUPER CŒLESTINORUM NUNC SANCTI PAULI — E. PENEL

S. THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA

DILIGENTER EMENDATA

NICOLAI, SYLVII, BILLUART, ET C.-J. DRIOUX

NOTIS ORNATA

—

TOMUS TERTIUS

PRIMA SECUNDÆ : XL-CXIV

—

DE PASSIONIBUS, HABITUDINIBUS ET VIRTUTIBUS — DE VITIIS ET PECCATIS

DE LEGIBUS — DE GRATIA

EDITIO DUODECIMA



PARISIIS

APUD BLOUD ET BARRAL, BIBLIOPOLAS

18, VIA DICTA CASSETTE, 18

—

1880

DIVI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

SUMMA THEOLOGICA

PRIMA SECUNDÆ.

—

QUÆSTIO XL.

DE PASSIONIBUS IRASCIBILIS, ET PRIMO DE SPE ET DESPERATIONE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis; et primò de spe et de speratione; secundò de timore et audacia; tertiò de ira. Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm spes sit idem quod desiderium, vel cupiditas. — 2° Utrùm spes sit in vi apprehensiva vel in vi appetitiva. — 3° Utrùm spes sit in brutis animalibus. — 4° Utrùm spei contrarietur desperatio. — 5° Utrùm causa spei sit experientia. — 6° Utrùm in juvenibus et ebriosis spes abundet. — 7° De ordine spei ad amorem. — 8° Utrum spes conferat ad operationem.

ARTICULUS I. — UTRUM SPES SIT IDEM QUOD DESIDERIUM VEL CUPIDITAS.

De his etiam supra, quæst. XXV, art. 1 corp. fin. et Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 1 corp. et De verit. quæst. IV, art. 1 corp. et Opusc. II, cap. 262.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes sit idem quod desiderium, sive cupiditas. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum. Sed Augustinus enumerans quatuor principales passiones, ponit cupiditatem loco spei, ut patet (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7 et 9). Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

2. Præterea, passiones differunt secundùm objecta. Sed idem est objectum spei et cupiditatis, sive desiderii, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

3. Si dicatur quòd spes addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum, contra : id quod per accidens se habet ad objectum, non variat speciem passionis. Sed possibile se habet per accidens ad bonum futurum, quod est objectum cupiditatis vel desiderii et spei. Ergo spes non est passio specie differens à desiderio vel cupiditate.

Sed *contra*. Diversarum potentiarum sunt diversæ passiones specie differentes. Sed spes est in irascibili; desiderium autem et cupiditas in concupiscibili. Ergo spes differt specie à desiderio seu cupiditate.

CONCLUSIO. — Cùm spei, quæ ad vim irascibilem attinet, objectum sit bonum futurum, arduum, possibile adipisci, necessariò differt à desiderio et cupiditate, quæ ad vim concupiscibilem pertinent.

Respondeo dicendum quòd species passionis ex objecto consideratur. Circa objectum autem spei quatuor conditiones attenduntur : primò qui-

dem, quòd sit bonum; non enim, propriè loquendo, est spes nisi de bono, et per hoc differt spes à timore, qui est de malo : secundò, ut sit futurum; non enim spes est de præsenti jam habito; et per hoc differt spes à gaudio, quod est de bono præsenti : tertiò requiritur quòd sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile : non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat; et per hoc differt spes à desiderio vel cupiditate, quæ est de bono futuro absolutè; unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem : quartò, quòd illud arduum sit possibile adipisci; non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest; et secundùm hoc differt spes à desperatione. Sic ergo patet quòd spes differt à desiderio, sicut differunt passiones irascibilis à passionibus concupiscibilis; et propter hoc spes præsupponit desiderium, sicut et omnes passiones irascibilis præsupponunt passiones concupiscibilis, ut supra dictum est (quæst. xxv, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quòd utraque respicit bonum futurum, et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur, ut sic cupiditas maximè videatur (1) tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

Ad *secundum* dicendum, quòd objectum spei non est bonum futurum absolutè, sed cum arduitate et difficultate adipiscendi, ut dictum est (in corp. articuli).

Ad *tertium* dicendum, quòd objectum spei non tantùm addit possibilitatem super objectum desiderii, sed etiam arduitatem, quæ ad aliam potentiam facit spem pertinere, scilicet ad irascibilem, quæ respicit arduum, ut dictum est (pars I, quæst. LXXXI, art. 2); possibile autem et impossibile non omnino per accidens se habent ad objectum appetitivæ virtutis. Nam appetitus est principium motionis. Nihil autem movetur ad aliquid, nisi sub ratione possibilis; nullus enim movetur ad id quod existimat impossibile adipisci. Et propter hoc spes differt à desperatione secundùm differentiam possibilis et impossibilis.

ARTICULUS II. — UTRUM SPES SIT IN VI APPREHENSIVA, AN IN VI APPETITIVA.

De his etiam 2 2, quæst. XVIII, art. 1 corp. et Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 1 corp. et quæst. II, art. 2 corp. et De verit. quæst. IV, art. 2 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes pertineat ad vim cognitivam. Spes enim videtur esse expectatio quædam; dicit enim Apostolus (Rom. VIII, 25) : *Si autem quod non videmus, speramus, per patientiam expectamus* (2). Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cujus est expectare (3). Ergo spes ad cognitivam pertinet.

2. Præterea, idem est, ut videtur, spes quod fiducia; unde et sperantes confidentes vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est confidere et sperare. Sed fiducia, sicut et fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo et spes.

3. Præterea, certitudo est proprietas cognitivæ virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet.

Sed *contra*, spes est de bono, sicut dictum est (art. præc.). Bonum autem, inquantum hujusmodi, non est objectum cognitivæ, sed appetitivæ virtutis. Ergo spes non pertinet ad cognitivam, sed ad appetitivam virtutem.

(1) Ita cod. Alcan. Nicolai : *Et etiam quia.* Edit. Patav. præmisso puncto. *Et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur ut sic, cupiditas maximè videatur*, etc. Theologi : *Fit ut cupiditas... videatur.*

(2) Quasi ad originem vocis alludendo quod è spectando derivatur, quia quod expectamus, respicere solemus an veniat; hoc autem ad vim cognitivam pertinet.

(3) Ita cum cod. Alcan. editi plurimi. Theologi, *spectare.*

CONCLUSIO. — Spes, cùm extensionem quamdam appetitûs in bonum importet, necessariò pertinet ad partem animæ appetitivam, non autem ad apprehensivam.

Respondeo dicendum quòd, cùm spes importet extensionem quamdam appetitûs in bonum, manifestè pertinet ad appetitivam virtutem. Motus enim ad res pertinet propriè ad appetitum; actio verò virtutis cognitivæ perficitur non secundùm motum cognoscentis ad res, sed potiùs secundùm quòd res cognitæ sunt in cognoscente. Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, repræsentando ei suum objectum; secundùm diversas rationes objecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, et alius ex apprehensione mali; et similiter alius motus ex apprehensione præsentis et futuri, absoluti et ardui, possibilis et impossibilis. Et secundùm hoc spes est motus appetitivæ virtutis, consequens apprehensionem boni futuri, ardui, possibilis adipisci, scilicet extensio appetitûs in hujusmodi objectum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter est ei aliquid possibile, scilicet secundùm propriam virtutem, et secundùm virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantùm; sed propriè dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienæ, ut dicatur expectare, quasi ex alio spectare, inquantum scilicet vis apprehensiva præcedens non solùm respicit ad bonum quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cujus virtute adipisci sperat, secundùm illud (Eccli. LI, 10) : *Respiciens eram ad adjutorium hominum.* Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio propter inspectionem virtutis cognitivæ præcedentem.

Ad *secundum* dicendum, quòd illud quod homo desiderat et æstimat se posse adipisci, credit se adepturum; et ex tali fide in cognitiva præcedente, motus sequens in appetitu, fiducia nominatur. Denominatur enim motus appetitivus à cognitione præcedente, sicut effectus ex causa magis nota : magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quàm actum appetitivæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd certitudo attribuitur motui non solùm appetitûs sensitivi, sed etiam appetitûs naturalis; sicut dicitur quòd lapis certitudinaliter tendit deorsùm; et hoc propter infallibilitatem, quam habet ex certitudine cognitionis, quæ præcedit motum appetitûs sensitivi, vel etiam naturalis.

ARTICULUS III. — UTRUM SPES SIT IN BRUTIS ANIMALIBUS.

De his etiam Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 1 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in brutis animalibus non sit spes. « Spes enim est de futuro bono, » ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 12, in fin.). Sed cognoscere futura non pertinet ad animalia bruta, quæ habent solùm cognitionem sensitivam, quæ non est futurorum. Ergo spes non est in brutis animalibus.

2. Præterea, objectum spei est bonum possibile adipisci. Sed possibile e impossibile sunt quædam differentiæ veri et falsi (2), quæ solùm sunt in mente, ut Philosophus dicit (Metaph. lib. VI, text. 8). Ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.

3. Præterea, Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. IX, cap. 14, circa med.), quòd « animalia moventur visis. » Sed spes non est de eo quod vi-

(1) Hinc spes definiri potest appetitio boni futuri, ardui quidem, possibilis tamen ad obtinendum. Bonum illud est bonum secundùm sensum, siquidem circà sensibilia versantur passiones; ac proindè spes theologica ab hac definitione excluditur, cùm ipsa immediatè circà Deum et non circà sensibilia versetur.

(2) Possibile supponit prædicatum et subjectum inter se consentire, quod ad verum pertinet; impossibile verò fluit ex eo quod inter se dissentiant, quod ad falsum redit.

detur; nam « quod videt quis, quid sperat, » ut dicitur (Roman. VIII, 24). Ergo spes non est in brutis animalibus.

Sed *contra*, spes est passio irascibilis (1). Sed in brutis animalibus est irascibilis. Ergo et spes.

CONCLUSIO. — Quoniam ex his quæ videt animal brutum (ut cùm canis leporem aut accipiter avem videt) movetur ejus appetitus in aliquod vel prosequendum vel vitandum, idcirco hoc modo in animalibus brutis spem et desperationem esse fatendum est.

Respondeo dicendum quòd interiores passiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt; ex quibus apparet quòd in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem nimis distantem, non movetur ad ipsam quasi non sperans se eam posse adipisci; si autem sit in propinquo, movetur quasi sub spe adipiscendi. Ut enim supra dictum est (quæst. I, art. 2. et quæst. XXVI, art. 1), appetitus sensitivus brutorum animalium, et etiam appetitus naturalis rerum insensibilium sequuntur apprehensionem alicujus intellectûs; sicut et appetitus naturæ intellectivæ, qui dicitur voluntas. Sed in hoc est differentia, quòd voluntas movetur ex apprehensione intellectûs conjuncti; sed motus appetitûs naturalis sequitur apprehensionem intellectûs separati, qui naturam instituit; et similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quæ etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium et aliarum rerum naturalium apparet similis processus, sicut et in artis operibus. Et per hunc modum in animalibus brutis est spes et desperatio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, quamvis bruta animalia non cognoscant futurum; tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum. ac si futurum prævideret : hujusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino prævidente futura.

Ad *secundum* dicendum, quòd objectum spei non est possibile prout est quædam differentia veri, sic enim consequitur habitudinem prædicati ad subjectum; sed objectum spei est possibile, quod dicitur secundùm aliquam potentiam : sic enim distinguitur possibile (Metaph. lib. V, text. 17), scilicet in duo possibilia prædicta.

Ad *tertium* dicendum, quòd, licèt id quod est futurum non cadat sub visu, tamen ex his quæ videt animal in præsenti, movetur ejus appetitus in aliquod futurum vel prosequendum vel vitandum.

ARTICULUS IV. — UTRUM SPEI CONTRARIETUR DESPERATIO.

De his etiam supra, quæst. XXIII, art. 2 corp. fin. et huj. quæst. art. 1 ad 5, et Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 1 corp. et De verit. quæst. IV, art. 1 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd desperatio non sit contraria spei. Uni enim unum est contrarium, ut dicitur (Metaph. lib. X, text. 17). Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio.

2. Præterea, contraria videntur esse circa idem. Sed spes et desperatio non sunt circa idem; nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impeditivum adeptionis boni. Ergo spes non contrariatur desperationi.

3. Præterea, motui contrariatur motus, quies verò opponitur motui, ut privatio. Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem quàm motum. Ergo non contrariatur spei, quæ importat motum extensionis in bonum speratum.

Sed *contra* est quòd desperatio nominatur per contrarium spei.

(1) In genitivo supple *passio partis irascibilis*, ne quis *irascibilem passionem* construi putet.

CONCLUSIO. — Spes cum quemdam accessum in bonum, desperatio verò recessum ab eodem designet; contrariari invicem necesse est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 2), in mutationibus invenitur duplex contrarietas : una secundùm accessum ad contrarios terminos; et talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor et odium contrariantur : alio modo per accessum et per recessum respectu ejusdem termini; et talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut supra dictum est (loc. cit.). Objectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi; et sic tendit in ipsum spes, quæ importat quemdam accessum. Sed secundùm quòd consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi; quia, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 3, à med.), « cùm ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt, » et sic respicit hoc objectum desperatio. Unde importat motum cujusdam recessûs; et propter hoc contrariatur spei, sicut recessus accessui.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd timor contrariatur spei secundùm contrarietatem objectorum, scilicet boni et mali; hæc enim contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, secundùm quòd derivantur à passionibus concupiscibilis; sed desperatio contrariatur ei solùm secundùm contrarietatem accessûs et recessûs (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd desperatio non respicit malum sub ratione mali; sed per accidens quandoque respicit malum, inquantum facit impossibilitatem adipiscendi; potest autem esse desperatio ex solo superexcessu boni (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd desperatio non importat solam privationem spei, sed importat quemdam recessum à re desiderata propter æstimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio præsupponit desiderium, sicut et spes; de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem neque desperationem habemus; et propter hoc etiam utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.

ARTICULUS V. — UTRUM CAUSA SPEI SIT EXPERIENTIA.

De his etiam infra, quæst. XLII, art. 5 ad 1, et quæst. XLV, art. 3 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd experientia non sit causa spei. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet; unde Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 1, in princ.), quòd « virtus intellectualis indiget experimento et tempore. » Spes autem non est in vi cognitiva, sed in appetitiva, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Ergo experientia non est causa spei.

2. Præterea, Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 13, circ. med.), quòd « senes sunt difficilis spei (3) propter experientiam; » ex quo videtur quòd experientia sit causa defectûs spei. Sed non est idem causa oppositorum. Ergo experientia non est causa spei.

3. Præterea, Philosophus dicit (De cœlo, lib. II, text. 34), quòd « de omnibus enuntiare aliquid, et nihil prætermittere, quandoque est signum stultitiæ. » Sed quòd homo tentet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur; stultitia autem provenit ex inexperientia. Ergo inexperientia videtur esse magis causa spei quàm experientia.

(1) De hac responsione vid. quæst. XXXI, art. 8 ad 2, et quæst. XLV, art. 1 ad 2.

(2) Huic responsioni consonat quod q. XXIII, art. 4 dixit S. Doctor in passionibus irascibilis ex parte boni nondum adepti esse spem et desperationem; et quæst XLV, art. 2 in corp. *Fuga boni pertinet ad desperationem*, et ad 3 : *Desperatio respicit bonum directè quod refugit.*

(3) Ex græco δυσέλπιδες quasi difficulter sperantes

Sed *contra* est quòd Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 8, à med.), quòd « aliqui sunt bonæ spei propter multoties et multos vicisse, » quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei.

CONCLUSIO. — Cùm spei objectum sit bonum possibile adipisci, necesse quoque est experientiam, quâ homini potestas et existimatio fit facile consequendi bonum aliquod, causam spei esse : etsi nonnunquam ex experientia diminuatur spes.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), spei objectum est « bonum futurum, arduum, possibile adipisci. » Potest ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile, vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile. Primo modo est causa spei omne illud quod auget potestatem hominis, sicut divitiæ et fortitudo, et inter cætera etiam experientia : nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi; et ex hoc sequitur spes. Unde Vegetius dicit (De re milit. lib. I, cap. 1, circ. fin.) : « Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit. » Alio modo est causa spei omne illud quod facit alicui existimationem quòd aliquid sit sibi possibile ; et hoc modo et doctrina et persuasio quælibet potest esse causa spei ; et sic etiam experientia est causa spei ; inquantum scilicet per experientiam fit homini existimatio quòd aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat. Sed per hunc modum experientia potest esse causa defectûs spei ; quia sicut per experientiam fit homini existimatio quòd aliquid sibi sit possibile quod reputabat impossibile ; ita è converso per experientiam fit homini existimatio quòd aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat. Sic ergo experientia est causa spei duobus modis ; causa autem defectûs spei uno modo ; et propter hoc magis dicere possumus, eam esse causam spei.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd experientia in operabilibus non solùm causat scientiam, sed etiam causat quemdam habitum propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem. Sed et ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facilè operandi ; demonstrat enim aliquid esse possibile, et sic causat spem.

Ad *secundum* dicendum, quòd in senibus est defectus spei propter experientiam, inquantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde ibidem subditur quòd « eis multa evenerunt in deterius. »

Ad *tertium* dicendum, quòd stultitia et inexperientia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo scilicet scientiam, per quam verè existimatur aliquid esse non possibile. Unde eà ratione inexperientia est causa spei, quâ experientia est causa defectûs spei.

ARTICULUS VI. — UTRUM IN JUVENIBUS ET IN EBRIOSIS ABUNDET SPES.

De his etiam infra, quæst. XLV, art. 3 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd juventus et ebrietas non sint causa spei. Spes enim importat quamdam certitudinem et firmitatem ; unde (ad Hebr. VI) spes comparatur anchoræ (1). Sed juvenes et ebrii deficiunt à firmitate ; habent enim animum de facili mutabilem. Ergo juventus et ebrietas non est causa spei.

2. Præterea, ea quæ augent potestatem maximè sunt causa spei, ut supra dictum est (art. præc.). Sed juventus et ebrietas quamdam infirmitatem habent adjunctam. Ergo non sunt causa spei.

3. Præterea, experientia est causa spei, ut dictum est (art. 5). Sed juvenibus experientia deficit. Ergo juventus non est causa spei.

(1) Sic enim ibi vers. 18 : *Fortissimum solatium habeamus qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus animæ tutam ac firmam*, etc.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 8, post med.) quòd « inebriati sunt bene sperantes; » et (Rhet. lib. II, cap. 12, ante med.) dicitur quòd « juvenes sunt bonæ spei. »

CONCLUSIO. — Cùm spei objectum sit bonum futurum, arduum et possibile adipisci, juvenes minoris memoriæ existentes, et cordis calore intenso et inexpertes, majoris sunt spei quàm cæteri : similiter stulti, et rationis judicio non utentes, et ebriosi.

Respondeo dicendum quòd juventus est causa spei propter tria, ut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, ibid.). Et hæc tria possunt accipi secundùm tres conditiones boni, quod est objectum spei, quod est futurum, et arduum, et possibile, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Juvenes enim multùm habent de futuro, et parum de præterito; et ideo quia memoria est præteriti, spes autem futuri, parum habent de memoria, sed multùm vivunt in spe. Juvenes etiam propter caliditatem naturæ habent multos spiritus, et ita in eis cor ampliatur : ex amplitudine autem cordis est quòd aliquis ad ardua tendat; et ideo juvenes sunt animosi et bonæ spei. Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et juvenes propter inexperientiam impedimentorum et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile, et ideo sunt bonæ spei. Duo etiam istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas et multiplicatio spirituum propter vinum; et iterum inconsideratio periculorum vel defectuum. Et propter eamdem rationem etiam omnes stulti et deliberatione non utentes omnia tentant, et sunt bonæ spei.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in juvenibus et in ebriis licèt non sit firmitas secundùm rei veritatem, est tamen in eis secundùm eorum æstimationem; reputant enim se firmiter assecuturos illud quod sperant.

Et similiter dicendum ad *secundum*, quòd juvenes et ebrii habent quidem infirmitatem secundùm rei veritatem, sed secundùm eorum existimationem habent potestatem, quia suos defectus non cognoscunt.

Ad *tertium* dicendum, quòd non solùm experientia, sed etiam inexperientia est quodammodo causa spei, ut dictum est (art. præc.).

ARTICULUS VII. — UTRUM SPES SIT CAUSA AMORIS.

De his etiam supra, quæst. XXVII, art. 4 ad 3, et infra, quæst. LXII, art. 4 ad 3, et 2 2, quæst. XVII, art. 8 corp. et quæst. LXVI, art. 6 ad 2, et De verit. quæst. IV, art. 3 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes non sit causa amoris: quia, secundùm Augustinum (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7 et 9), « prima affectionum animæ est amor. » Sed spes est quædam affectio animæ. Amor ergo præcedit spem; non ergo spes causat amorem.

2. Præterea, desiderium præcedit spem. Sed desiderium causatur ex amore, ut dictum est (quæst. XXVIII, art. 6 ad 2). Ergo etiam spes sequitur amorem; non ergo causat ipsum.

3. Præterea, spes causat delectationem, ut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 3). Sed delectatio non est nisi de amato. Ergo amor præcedit spem.

Sed *contra* est quod super illud (Matth. I, 2): *Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Jacob;* dicit Glossa interl. : « Id est, fides spem, spes charitatem. » Charitas autem est amor. Ergo amor causatur à spe.

CONCLUSIO. — Spes, inquantum respicit bonum speratum, ex amore nascitur : sed inquantum respicit eum per quem nobis aliquid possibile fit, amoris ejus est causa.

Respondeo dicendum quòd spes duo respicere potest : respicit enim sicut objectum *bonum* speratum; sed quia bonum speratum est arduum possibile, aliquando autem fit aliquod arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios; ideo spes etiam respicit illud per quod fit nobis aliquid pos-

sibile. Inquantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur; non enim est spes nisi de bono desiderato et amato. Inquantum verò spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non è converso. Ex hoc enim quòd per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movetur in ipsum sicut in bonum nostrum; et sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quòd amamus aliquem, non speramus de eo nisi per accidens, inquantum scilicet credimus nos redamari ab ipso; unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo; sed amor ejus causatur ex spe quam de eo habemus.

Et per hæc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII. — UTRUM SPES CONFERAT AD OPERATIONEM, VEL MAGIS IMPEDIAT.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes non adjuvet operationem, sed magis impediat. Ad spem enim securitas pertinet. Sed securitas parit negligentiam, quæ impedit operationem. Ergo spes impedit operationem.

2. Præterea, tristitia impedit operationem, ut supra dictum est (quæst. XXXVIII, art. 3). Sed spes quandoque causat tristitiam; dicitur enim (Prov. XIII, 12) : *Spes quæ differtur affligit animam.* Ergo spes impedit operationem.

3. Præterea, desperatio contrariatur spei, ut dictum est (art. 4 hujus quæst.). Sed desperatio maxime in rebus bellicis adjuvat operationem : dicitur enim (II. Reg. II, 26) quòd « periculosa est desperatio. » Ergo spes facit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Cor. XIX, 10) quòd *qui arat debet arare in spe fructus percipiendi* (1); et eadem ratio est in omnibus aliis.

CONCLUSIO. — Spes, cùm arduum et bonum possibile respiciat, ex ipsa delectatione, quam in unoquoque gignit, quàm maximè juvat ad operationem.

Respondeo dicendum quòd spes per se habet quòd adjuvet operationem intendendo ipsam; et hoc ex duobus : primò quidem ex ratione sui objecti, quod est bonum arduum possibile; existimatio enim ardui excitat attentionem; existimatio verò possibilis non retardat conatum; unde sequitur quòd homo intensè operetur propter spem. Secundò verò ex ratione sui effectûs; spes enim, ut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 3), causat delectationem, quæ adjuvat operationem, ut supra dictum est (quæst. XXXIII, art. 4), unde spes operationem adjuvat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd spes respicit bonum consequendum; securitas autem respicit malum vitandum. Unde securitas magis videtur opponi timori quàm ad spem pertinere; et tamen securitas non causat negligentiam, nisi inquantum diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei; illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi jam non reputantur ardua.

Ad *secundum* dicendum, quòd spes per se causat delectationem, sed per accidens est ut causet tristitiam, ut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 3, ad 2).

Ad *tertium* dicendum, quòd desperatio in bello fit periculosa propter aliquam spem adjunctam. Illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo, sed sperant mortem suam vindicare; et ideo ex hac spe acriùs pugnant, unde periculosi hostibus fiunt.

(1) Vel sic paulò pleniùs : *Debet in spe qui arat, arare, et qui triturat, in spe fructus percipiendi.*

QUÆSTIO XLI.

DE TIMORE SECUNDUM SE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est primò de timore, et secundò de audacia. Circa timorem consideranda sunt quatuor : primò de ipso timore; secundò de objecto ejus; tertiò de causa ipsius; quartò de effectu. Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm timor sit passio animæ. — 2° Utrùm sit specialis passio. — 3° Utrùm sit aliquis timor naturalis. — 4° De speciebus timoris.

ARTICULUS I. — UTRUM TIMOR SIT PASSIO ANIMÆ.

De his etiam infra, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non sit passio animæ. Dicit enim Damascenus (Orth. fid. lib. III, cap. 23), quòd « timor est virtus secundùm systolen, » id est contractionem, « essentiæ desiderativa (1). » Sed nulla virtus est passio, ut probatur (Ethic. lib. II, cap. 5). Ergo timor non est passio.

2. Præterea, omnis passio est effectus ex præsentia agentis proveniens. Sed timor non est de aliquo præsenti, sed de futuro, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 12). Ergo timor non est passio.

3. Præterea, omnis passio animæ est motus appetitûs sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensûs. Sensus autem non est apprehensivus futuri, sed præsentis. Cùm ergo timor sit de malo futuro, videtur quòd non sit passio animæ.

Sed *contra* est quòd Augustinus (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7 et 9) enumerat timorem inter alias animæ passiones.

CONCLUSIO. — Timor cùm malum per se respiciat cum aliqua corporali transmutatione, necesse est passionem animæ esse.

Respondeo dicendum quòd inter cæteros animæ motus post tristitiam timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim supra dictum est (quæst. XXII, art. 1), ad rationem passionis primò quidem pertinet quòd sit motus passivæ virtutis, ad quam scilicet comparetur suum objectum per modum activi moventis, eò quòd passio est effectus agentis; et per hunc modum etiam sentire et intelligere dicuntur pati. Secundò magis propriè dicitur passio motus appetitivæ virtutis; et adhuc magis propriè motus appetitivæ virtutis habentis organum (2) corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali; et adhuc propriissimè illi motus passiones dicuntur qui important aliquod nocumentum. Manifestum est autem quòd timor, cùm sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quæ per se respicit bonum et malum; pertinet autem ad appetitum sensitivum; fit enim (3) cum quadam transmutatione, scilicet cum contractione, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. III, cap. 23), et importat etiam habitudinem ad malum secundùm quòd malum habet quodammodo victoriam super aliquem (4). Unde verissimè ipsi competit ratio passionis; tamen post tristitiam, quæ est de præsenti malo; nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut præsens.

(1) Συστολὴ græcè idem quod latinè dicitur contractio. Hæc autem pars quæ subjungitur, *essentiæ desiderativa*, minùs aptè respondet græcæ phrasi quæ significat solùm τοῦ ὄντος ἀντεκτικόν, id est, ipsius *esse* appetitivam; quod aliud est ab essentia, ait Nicolai.

(2) Ita ex cod. Tarrac., Garcia et edit. Patav. ann. 1712. Cod. Alcan. : *Et adhuc etiam magis dicitur propriè*, etc. Al. : *Secundò magis propriè dicitur passio motus appetitivæ virtutis, habentis organum*, etc., intermediis omissis. Edit. Patav. ann. 1698 : *Secundò propriè dicitur passio motus appetitivæ magis virtutis habentis organum*, etc., aliis pariter omissis.

(3) Ita cod. Alcan. et edit. Roman. Al., *etiam*.

(4) Ita codd. Alcan., Tarrac. aliique, et edit. Patav. Al., *super aliquod bonum*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtus (1) nominat quoddam principium actionis; et ideo inquantum interiores motus appetitivæ virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Philosophus autem negat passionem esse virtutem, quæ est habitus.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali præsentia agentis; ita passio animæ provenit ex animali præsentia corporali vel reali, inquantum scilicet malum, quod est futurum realiter, est præsens secundùm apprehensionem animæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd sensus non apprehendit futurum; sed ex eo quòd apprehendit præsens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

ARTICULUS II. — UTRUM TIMOR SIT SPECIALIS PASSIO.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non sit specialis passio. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 33, non procul à fin.), quòd « quem non exanimat metus, neque cupiditas eum vastat, nec ægritudo, id est, tristitia, eum macerat, nec ventilat gestiens et vana lætitia. » Ex quo videtur quòd remoto timore, omnes aliæ passiones removentur. Non ergo est passio specialis, sed generalis.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 2, circ. princ.), quòd « ita se habet in appetitu prosecutio et fuga, sicut in intellectu affirmatio et negatio. » Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga in appetitu. Sed nihil est aliud timor quàm fuga quædam mali. Ergo timor non est passio specialis.

3. Præterea, si timor esset passio specialis, præcipuè in irascibili esset. Est autem timor etiam in concupiscibili; dicit enim Philosophus (Rhetor. lib. II, cap. 5), quòd « timor est tristitia quædam; » et Damascenus dicit (Orth. fid. lib. III, cap. 23), quòd « timor est virtus desiderativa. » Tristitia autem et desiderium sunt in concupiscibili, ut supra dictum est (quæst. XXX et XXXV, art. 1). Non est ergo passio specialis, cùm pertineat ad diversas potentias.

Sed *contra* est quòd timor condividitur aliis passionibus animæ, ut patet per Damascenum (Orth. fid. lib. II, cap. 15).

CONCLUSIO. — Cùm timoris objectum sit malum futurum difficile cui resisti non potest, oportet ipsum esse animi passionem à cæteris distinctam et separatam.

Respondeo dicendum quòd passiones animæ recipiunt speciem ex objectis; unde specialis passio est quæ habet speciale objectum. Timor autem habet speciale objectum, sicut et spes: sicut enim objectum spei est bonum futurum, arduum, possibile adipisci; ita objectum timoris est malum futurum, difficile, cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnes passiones animæ derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem; et ratione hujus connexionis, remoto timore, removentur aliæ passiones animæ, non ideo quia sit passio generalis.

Ad *secundum* dicendum, quòd non omnis fuga appetitûs est timor, sed fuga ab aliquo speciali objecto, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo licèt fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

Ad *tertium* dicendum, quòd timor nullo modo est in concupiscibili; non enim respicit malum absolutè, sed cum quadam difficultate vel ardui

(1) Virtus eo loco idem sonat ac vox græca δύναμις, sed non ἀρετή.

tate (1), ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur à passionibus concupiscibilis, et ad eas terminantur, ut supra dictum est (quæst. xxv, art. 1), ideo timori attribuuntur ea quæ sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, inquantum objectum timoris est contristans, si præsens fuerit; unde et Philosophus dicit (ibid.), quòd « timor procedit ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi. » Similiter et desiderium attribuitur à Damasceno timori, quia sicut spes causatur vel oritur à desiderio boni, ita timor est ex fuga mali; fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra dictis patet (quæst. xxv, art. 2, et quæst. xxix, art. 2, et quæst. xxxvi, art. 2).

ARTICULUS III. — UTRUM SIT ALIQUIS TIMOR NATURALIS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd timor aliquis sit naturalis. Dicit enim Damascenus (Orth. fid. lib. III, cap. 23, in princ.), quòd « est quidam timor naturalis, nolente animâ dividi à corpore. »

2. Præterea, timor ex amore oritur, ut dictum est (art. præc. ad 1). Sed est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 2, lect. 9). Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

3. Præterea, timor opponitur spei, ut supra dictum est (quæst. xl, art. 4 ad 1). Sed est aliqua spes naturæ, ut patet per id quod dicitur (Rom. IV, 18) de Abraham, quòd *contra spem* naturæ *in spem* gratiæ *credidit*. Ergo etiam est aliquis timor naturæ.

Sed *contra*, ea quæ sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis et inanimatis. Sed timor non invenitur in rebus animatis et inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

CONCLUSIO. — Timor quidam naturalis est, qui respicit malum quoquo modo lædens, et corrumpens naturæ bonum: et quidam non naturalis, secundùm quem malum timemus, non naturæ oppositum, sed bono amato vel desiderato.

Respondeo dicendum quòd aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinat natura. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo, quòd totum perficitur à natura absque aliqua operatione apprehensivæ virtutis, sicut moveri sursùm est motus naturalis ignis, et augeri est motus naturalis animalium et plantarum. Alio modo dicitur motus naturalis ad quem natura inclinat, licèt non perficiatur nisi per apprehensionem, quia, sicut supra dictum est (quæst. x, art. 1, et quæst. xvii, art. 9 ad 2), motus cognitivæ et appetitivæ virtutis reducuntur in naturam sicut in principium primum. Et per hunc modum etiam ipsi actus apprehensivæ virtutis, ut intelligere, sentire et memorari, et etiam motus appetitûs animalis quandoque dicuntur naturales. Et per hunc modum potest dici timor naturalis; et distinguitur à timore non naturali secundùm diversitatem objecti. Est enim, ut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5), timor de malo corruptivo; quod natura refugit propter naturale desiderium essendi; et talis timor dicitur esse naturalis: et iterum de malo contristativo, quod non repugnat naturæ, sed desiderio appetitûs; et talis timor non est naturalis; sicut etiam supra (quæst. xxx, art. 3, et quæst. xxxi, art. 7), amor, concupiscentia et delectatio distincta sunt per naturale et non naturale. Sed secundùm primam acceptionem naturalis, sciendum est quòd quædam de passionibus animæ quandoque dicuntur naturales, ut amor, desiderium et spes; aliæ verò naturales dici non possunt; et hoc ideo quia amor et odium, desiderium et fuga important inclinationem quamdam ad prosequendum bonum et fugiendum malum; quæ quidem inclinatio pertinet etiam ad

(1) Supple *conjunctum* quasi dicat, *malum arduum ac difficile ad vincendum*.

appetitum naturalem; et ideo est amor quidam naturalis; et desiderium vel spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus. Sed aliæ passiones animæ important quosdam motus, ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis; vel quia de ratione harum passionum est sensus seu cognitio, sicut dictum est (quæst. xxxi, art. 4, et quæst. xxxv, art. 1), quòd apprehensio requiritur ad rationem delectationis et doloris; unde qui carent cognitione, non possunt dici delectari vel dolere; aut quia hujusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis, putà quòd desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem, et timor refugit impugnationem mali contrarii, ad quod est inclinatio naturalis. Et ideo hujusmodi passiones nullo modo attribuuntur rebus inanimatis.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR SPECIES TIMORIS.

De his etiam 2 2, quæst. xix, art. 1 ad 1, et Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 3 corp. fin. et dist. 34, quæst. II, art. 1, quæst. II ad 6, et De verit. quæst. xxvi, art. 4 ad 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 15) assignet sex species timoris, scilicet « segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam. » Ut enim Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5), « timor est de malo contristativo. » Ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiæ. Sunt autem quatuor species tristitiæ, ut supra dictum est (quæst. xxxv, art. 8). Ergo solùm debent esse quatuor species timoris eis correspondentes.

2. Præterea, illud quod in actu nostro consistit, nostræ potestati subjicitur. Sed timor est de malo quod excedit potestatem nostram, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Non ergo segnities, et erubescentia, et verecundia, quæ respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris.

3. Præterea, timor est de futuro, ut dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.). Sed verecundia est de turpi actu jam commisso, ut Gregorius Nyssenus dicit (Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 20). Ergo verecundia non est species timoris.

4. Præterea, timor non est nisi de malo. Sed admiratio et stupor sunt de magno et insolito, sive bono, sive malo. Ergo admiratio et stupor non sunt species timoris.

5. Præterea, philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio Metaph. (cap. 2 à princ.). Timor autem non movet ad inquirendum, sed magis ad fugiendum. Ergo admiratio non est species timoris.

Sed in *contrarium* sufficit auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni (loc. sup. cit.).

CONCLUSIO. — Sex sunt timoris species à sacris doctoribus expositæ : segnities, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor et agonia.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.), timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita et malum potest considerari vel in operatione ipsius, vel in exterioribus rebus. In operatione autem ipsius hominis potest duplex malum timeri : primò quidem labor gravans naturam; et sic causatur segnities, cùm scilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris. Secundò turpitudo lædens opinionem; et sic si turpitudo timeatur in actu committendo, est erubescentia; si autem sit de turpi jam facto, est verecundia. Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, tripliciter potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primò quidem ratione suæ magnitudinis, cùm aliquis scilicet

considerat aliquod magnum malum, cujus exitum considerare non sufficit; et sic est admiratio (1). Secundò ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostræ considerationi offertur, et sic est magnum nostrâ reputatione; et hoc modo est stupor, qui causatur ex insolita imaginatione. Tertio modo ratione improvisionis, quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia timentur; et talis timor dicitur agonia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illæ species tristitiæ quæ supra positæ sunt (quæst. XXXV, art. 8), non accipiuntur secundùm diversitatem objecti, sed secundùm effectus, et secundùm quasdam speciales rationes; et ideo non oportet quòd illæ species tristitiæ respondeant istis speciebus timoris, quæ accipiuntur secundùm divisionem propriam objecti ipsius timoris.

Ad *secundum* dicendum, quòd operatio, secundùm quòd jam fit, subditur potestati operantis. Sed aliquid circa operationem considerari potest, facultatem operantis excedens, propter quod aliquis refugit actionem. Et secundùm hoc segnities, erubescentia et verecundia ponuntur species timoris.

Ad *tertium* dicendum, quòd de actu præterito potest timeri convicium vel opprobrium futurum; et secundùm hoc verecundia est species timoris.

Ad *quartum* dicendum, quòd non quælibet admiratio et stupor sunt species timoris, sed admiratio quæ est de magno malo, et stupor qui est de malo insolito. Vel potest dici quòd sicut segnities refugit laborem exterioris operationis, ita admiratio et stupor refugiunt difficultatem considerationis rei magnæ et insolitæ, sive sit bona, sive mala; ut hoc modo se habeant admiratio et stupor ad actum intellectûs, sicut segnities ad exteriorem actum.

Ad *quintum* dicendum, quòd admirans refugit in præsenti dare judicium de eo quod miratur timens defectum; sed in futurum inquirit. Stupens autem timet et in præsenti judicare, et in futuro inquirere. Unde admiratio est principium philosophandi; sed stupor est philosophicæ considerationis impedimentum.

QUÆSTIO XLII.

DE OBJECTO TIMORIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de objecto timoris; et circa hoc quæruntur sex: 1° Utrum bonum sit objectum timoris vel malum. — 2° Utrùm malum naturæ sit objectum timoris. — 3° Utrùm timor sit de malo culpæ. — 4° Utrùm ipse timor timeri possit. — 5° Utrùm repentina magis timeantur. — 6° Utrùm ea contra quæ non est remedium, magis timeantur.

ARTICULUS I. — UTRUM OBJECTUM TIMORIS SIT BONUM VEL MALUM.

De his etiam infra, art. 3 et 4 corp. et quæst. XLII, art. 2 et 3 corp. et quæst. XLIII, art. 1 corp. et 2 2, quæst. XIX, art. 2 corp. fin. et Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum sit objectum timoris. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 33, in princ.), quòd « nihil timemus, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum. » Sed id quod amamus est bonum. Ergo timor respicit bonum sicut proprium objectum.

(1) Neque his obstat, ait Sylvius, quòd admiratio propriè dicta sit de aliquo novo et insolito, ut dicitur (part. III, quæst. XV, art. 8), sive illud sit bonum sive malum; quia hìc non agitur generaliter de admiratione, sicut in part. 3, sed de ea quæ est species timoris; quòd autem non quælibet admiratio sit species timoris, hìc ad 4. exprimit S. Doctor.

2. Præterea, Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 5) quòd « potestas, et super alium esse, est terribilis » (1). Sed hujusmodi est quoddam bonum. Ergo bonum est objectum timoris.

3. Præterea, in Deo nihil malum esse potest. Sed mandatur nobis ut Deum timeamus, secundùm illud (Psal. XXXIII, 10) : *Timete Deum, omnes sancti ejus*. Ergo etiam timor est de bono.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 12) quòd « timor est de malo futuro. »

CONCLUSIO. — **Cùm timor fugam quamdam importet, necessarium est ut propriè et per se malum respiciat ut objectum, bonum verò non nisi per accidens.**

Respondeo dicendum quòd timor est quidam motus appetitivæ virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio et fuga, ut dicitur (Eth. lib. VI, cap. 2). Est autem prosecutio boni, fuga autem mali. Unde quicumque motus appetitivæ virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro objecto; quicumque autem importat fugam, habet malum pro objecto. Unde cùm timor fugam quamdam importet, primò et per se respicit malum sicut proprium objectum. Potest autem respicere etiam bonum secundùm quòd habet habitudinem ad malum; quod quidem potest esse dupliciter : uno quidem modo, inquantum per malum privatur bonum : ex hoc autem ipso est aliquid malum, quod est privativum boni. Unde cùm fugiatur malum quia malum est, sequitur ut fugiatur quia privat bonum quod quis amando prosequitur. Et secundùm hoc dicit Augustinus (loc. cit. in arg. 1), quòd « nulla est causa timendi, nisi ne amittatur bonum amatum. » Alio modo comparatur bonum ad malum, ut causa ipsius, inquantum scilicet aliquod bonum suâ virtute potest inducere aliquod nocumentum in bono amato (2). Et ideo sicut spes, ut supra dictum est (quæst. XL, art. 7), ad duo respicit, scilicet ad bonum in quod tendit, et ad id per quod sperat se bonum concupitum adipisci; ita etiam timor ad duo respicit, scilicet ad malum quod refugit, et ad illud bonum quod suâ virtute potest infligere malum. Et per hunc modum Deus timetur ab homine, inquantum potest infligere pœnam vel spiritualem vel corporalem; et per hunc etiam modum timetur potestas alicujus hominis, maximè quando est læsiva, vel quando est injusta, quia sic in promptu habet nocumentum inferre; ita etiam timetur super alium esse, id est inniti alii, ut scilicet in ejus potestate sit constitutum nobis nocumentum inferre; sicut ille qui est conscius criminis, timetur (3) ne crimen revelet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II. — UTRUM MALUM NATURÆ SIT OBJECTUM TIMORIS.

De his etiam infra, art. 6 ad 2, et 2 2, quæst. CXLIV, art. 1 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non sit de malo naturæ. Dicit enim Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 5, post med.), quòd « timor consiliativos facit (4). » Non autem consiliamur de his quæ à natura eveniunt, ut dicitur (Eth. lib. III, cap. 3). Ergo timor non est de malo naturæ.

2. Præterea, defectus naturales semper homini imminent, ut mors et alia hujusmodi. Si igitur de hujusmodi malis esset timor, oporteret quòd homo semper esset in timore.

(1) Ita passim codd. et editi. Nicolai, *esse ipsum est terribile*. Aristoteles juxta versionem Trapezuntii : ***In potestate alterius esse, ut plurimum natum est timorem inferre.***

(2) Non tanquam in subjecto quod patiatur illud nocumentum, sed in objecto in quod cadat; **putà si auferendo illud bonum ei noceat qui** valdè amat illud, ut vitam, divitias et similia.

(3) Al., *timet*.

(4) **Ex græco βουλευτίκους, id est, ad consilium capiendum proclivos, ut à malis quæ timent liberentur.**

3. Præterea, natura non movet ad contraria. Sed malum naturæ provenit ex natura. Ergo quòd timendo aliquis refugiat hujusmodi malum, non est à natura. Timor ergo naturalis non est de malo naturæ, ad quem tamen hoc malum pertinere videtur.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Eth. lib. III, cap. 6, à med.), quòd « inter omnia terribilissimum est mors, » quæ est malum naturæ.

CONCLUSIO. — **Malum naturæ non est timoris objectum, nisi cum aliquâ evasionis spe apprehendatur ut propinquum.**

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5, in princ.), « timor provenit ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi. » Sicut autem contristativum malum est quod contrariatur voluntati, ita corruptivum malum est quod contrariatur naturæ; et hoc est malum naturæ. Unde de malo naturæ potest esse timor. Sed considerandum est quòd malum naturæ quandoque est à causa naturali; et tunc dicitur malum naturæ, non solum quia privat naturæ bonum, sed etiam quia est effectus naturæ, sicut mors naturalis, et alii hujusmodi defectus. Aliquando verò malum naturæ provenit ex causa non naturali, sicut mors quæ violenter infertur à persecutore. Et utroque modo malum naturæ quodammodo timetur, et quodammodo non timetur. Cùm enim timor proveniat ex phantasia futuri mali, ut dicit Philosophus (loc. sup. cit.), illud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quòd autem non appareat aliquod malum ut futurum, potest ex duobus contingere : uno quidem modo, ex hoc quòd est remotum et distans; hoc enim propter distantiam imaginamur ut non futurum; et ideo vel non timemus, vel parum timemus. Ut enim Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5, circ. princ.), « quæ valdè longè sunt, non timentur; sciunt enim omnes quòd morientur; sed quia non propè est, nihil curant. » Alio modo æstimatur aliquod malum quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, quæ facit ipsum æstimare ut præsens. Unde Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 5, circ. med.), quòd illi « qui jam decapitantur, non timent, videntes sibi necessitatem mortis imminere. » Sed ad hoc quòd aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis. Sic igitur malum naturæ non timetur, quia non apprehenditur ut futurum. Si verò malum naturæ, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, et tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd malum naturæ quandoque non provenit à natura, ut dictum est (in corp.), secundùm tamen quòd à natura provenit, etsi non ex toto vitari possit, potest tamen differri; et sub hac spe potest esse consilium de vitatione ipsius.

Ad *secundum* dicendum, quòd malum naturæ, etsi semper immineat, non tamen semper imminet de propinquo; et ideo non semper timetur.

Ad *tertium* dicendum, quòd mors et alii defectus naturæ proveniunt à natura universali; quibus tamen repugnat natura particularis, quantùm potest; et sic ex inclinatione particularis naturæ est dolor et tristitia de hujusmodi malis, cùm sunt præsentia; et timor, si immineant in futurum (1).

ARTICULUS III. — UTRUM TIMOR SIT DE MALO CULPÆ.

De his etiam 2 2, quæst. CXLIV, art. 1 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd timor possit esse de malo culpæ. Dicit enim Augustinus super canon. Joan. (tract. 9, circ. med.), quòd « timore casto timet homo separationem à Deo. » Sed nihil separat

(1) Sive prævideantur imminere; si de proximo saltem.

nos à Deo nisi culpa, secundùm illud (Isai. LIX, 2) : *Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum*. Ergo timor potest esse de malo culpæ.

2. Præterea, Tullius dicit (De Tusculanis Quæstionibus, lib. IV, aliq. à princ.), « quòd de illis timemus, cùm futura sunt, de quorum præsentiâ tristamur. » Sed de malo culpæ potest aliquis dolere vel tristari. Ergo etiam malum culpæ aliquis potest timere.

3. Præterea, spes timori opponitur. Sed spes potest esse de bono virtutis, ut patet per Philosophum (Eth. lib. IX, cap. 4, parum ante med.), et Apostolus dicit (Galat. V, 10) : *Confido in vobis in Domino, quòd nihil aliud sapietis*. Ergo etiam timor potest esse de malo culpæ.

4. Præterea, verecundia est quædam species timoris, ut supra dictum est (quæst. I, art. 4). Sed verecundia est de turpi facto, quod est malum culpæ. Ergo et timor.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5), quòd « non omnia mala timentur; putà si aliquis erit injustus, aut tardus. »

CONCLUSIO. — Cùm culpæ malum humanæ subjaceat potestati et voluntati, de eo non per se potest timor esse.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XL, art. 1, et quæst. XLI, art. 2), sicut objectum spei est bonum futurum arduum, quod quis potest adipisci; ita timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi quòd id quod omnino subjacet potestati et voluntati nostræ, non habet rationem terribilis; sed illud solùm est terribile quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpæ propriam causam habet voluntatem humanam, et ideo propriè non habet rationem terribilis. Sed quia voluntas ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandum, si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, secundùm hoc poterit esse timor de malo culpæ, inquantum est ab exteriori causa; putà cùm aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed propriè loquendo, in tali dispositione magis timet homo seductionem (1) quàm culpam secundùm propriam rationem, id est, inquantum est voluntaria; sic enim non habet ut timeatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd separatio à Deo est quædam pœna consequens peccatum; et omnis pœna aliquo modo est ab exteriori causa.

Ad *secundum* dicendum, quòd tristitia et timor in uno conveniunt, quia utrumque est de malo; differunt autem in duobus : in uno quidem, quia tristitia est de malo præsenti, timor de malo futuro; in alio verò, quia tristitia, cùm sit in concupiscibili, respicit malum absolutè, unde potest esse de quocumque malo, sive parvo, sive magno, timor verò, cùm sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate, seu difficultate, quæ tollitur inquantum aliquid subjacet voluntati. Et ideo non omnia timemus quæ sunt futura, de quibus tristamur cùm sunt præsentia, sed aliqua, quæ scilicet sunt ardua.

Ad *tertium* dicendum, quòd spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum vel per se, vel per alium. Et ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostra constitutus; sed timor est de malo quod non subjacet nostræ potestati : et ideo semper malum quod timetur est à causa extrinseca, bonum autem quod speratur, potest esse et à causa intrinseca, et à causa extrinseca.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLI, art. 4 ad 2 et 3), verecundia non est timor de actu ipso peccati, sed de tur-

(1) Vel aliam quamcumque gravem tentationem cui resistere non sufficiat, sed succumbat.

pitudine vel ignominia quæ consequitur ipsum, quæ est à causa extrinseca.

ARTICULUS IV. — UTRUM TIMOR IPSE TIMERI POSSIT.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor timeri non possit. Omne enim quod timetur, timendo custoditur, ne amittatur; sicut ille qui timet amittere sanitatem, timendo custodit eam. Si igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo ne timeat; quod videtur esse inconveniens.

2. Præterea, timor est quædam fuga. Sed nihil fugit seipsum. Ergo timor non timet timorem.

3. Præterea, timor est de futuro. Sed ille qui timet, jam habet timorem. Non ergo potest timere timorem.

Sed *contra* est quòd homo potest amare amorem, et dolere de dolore. Ergo etiam pari ratione potest timere timorem.

CONCLUSIO. — Potest timor timeri prout ex aliqua extrinseca causa provenit, non autem ut subjacet humanæ voluntati.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), illud solùm habet rationem terribilis quod ex causa extrinseca provenit, non autem quod provenit ex voluntate nostra. Timor autem partim provenit ex causa extrinseca, et partim subjacet voluntati. Provenit quidem ex causa extrinseca, inquantum est passio quædam consequens phantasiam (1) imminentis mali; et secundùm hoc potest aliquis timere timorem, ne scilicet immineat ei necessitas timendi propter ingruentiam alicujus excellentis mali. Subjacet autem voluntati, inquantum appetitus inferior obedit rationi; unde homo potest timorem repellere; et secundùm hoc timor non potest timeri, ut dicit Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 33).

Sed quia rationibus quas inducit aliquis posset uti ad ostendendum quòd timor nullo modo timeatur, ideo ad eas respondendum est.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non omnis timor est unus timor, sed secundùm diversa quæ timentur, sunt diversi timores. Nihil ergo prohibet quin timore (2) aliquis præservet se ab alio timore, et sic custodiat se non timentem illo timore.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm sit alius timor quo timetur malum imminens, et alius timor quo timetur ipse timor mali imminentis, non sequitur quòd idem fugiat seipsum, vel quòd sit idem fuga sui ipsius.

Ad *tertium* dicendum, quòd propter diversitatem timorum jam dictam, timore præsenti potest homo timere futurum timorem.

ARTICULUS V. — UTRUM REPENTINA MAGIS TIMEANTUR.

De his etiam infra, quæst. XLVIII, art. 3 ad 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd insolita et repentina non sint magis terribilia. Sicut enim spes est de bono, ita timor est de malo. Sed experientia facit ad augmentum spei in bonis. Ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

2. Præterea, Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5, ante med.), quòd « magis timentur non qui acutæ sunt iræ, sed mites et astuti. » Constat autem quòd illi qui acutæ iræ sunt, magis habent subitos motus. Ergo ea quæ sunt subita, sunt minùs terribilia.

3. Præterea, quæ sunt subita minùs considerari possunt. Sed tantò aliqua magis timentur, quantò magis considerantur; unde Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 8, in fin.), quòd « aliqui videntur fortes propter igno-

(1) Sive imaginationem veram scilicet ac realem, non fictitiam et inanem, vel vana mala somniantem.

(2) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum editis plurimis. Al., *quin in uno timore;* et infra, *custodiat se non timere tunc illo timore.*

rantiam; qui si cognoverint quòd aliud sit quàm suspicantur, fugiunt. » Ergo repentina minùs timentur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Confess. lib. II, cap. 6 à med.): « Timor insolita et repentina exhorrescit, rebus quæ amantur, adversantia, dum præcavet securitati. »

CONCLUSIO. — Insolita et repentina mala, cùm majora et magis irreparabilia appareant, magis etiam timentur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.), objectum timoris est malum imminens, quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit, scilicet ex magnitudine mali, et ex debilitate timentis. Ad utrumque autem horum operatur quòd aliquid sit insolitum et repentinum. Primò quidem facit ad hoc quòd malum imminens majus appareat. Omnia enim corporalia et bona et mala, quantò magis considerantur, minora apparent; et ideo sicut per (1) diuturnitatem dolor præsentis mali mitigatur, ut patet per Tullium (De Tuscul. Quæst. lib. III, aliquant. à med.); ita etiam ex præmeditatione minuitur timor futuri mali. Secundò, aliquid esse insolitum et repentinum facit ad debilitatem timentis, inquantum subtrahit remedia quæ homo potest præparare ad repellendum futurum malum, quæ esse non possunt quando ex improviso malum occurrit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectum spei est bonum quod quis potest adipisci; et ideo ea quæ augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem, et eâdem ratione diminuere timorem, quia timor est de malo cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo sicut auget spem, ita diminuit timorem.

Ad *secundum* dicendum, quòd illi qui habent iram acutam, non occultant eam; et ideo nocumenta ab eis illata non ita sunt repentina quin prævideantur. Sed homines mites et astuti occultant iram; et ideo nocumentum quod ab eis imminet, non potest prævideri, sed ex improviso advenît; et propter hoc Philosophus dicit quòd tales magis timentur.

Ad *tertium* dicendum, quòd per se loquendo, bona vel mala corporalia in principio majora apparent. Cujus ratio est, quia unumquodque magis apparet, contrario juxta se posito; unde cùm aliquis statim à paupertate ad divitias transit, propter paupertatem præexistentem divitias magis æstimat; et è contrario divites statim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent. Et propter hoc malum repentinum magis timetur, quia magis videtur esse malum. Sed potest propter aliquod accidens contingere quòd magnitudo alicujus mali lateat, putà cùm hostes se insidiosè occultant; et tunc verum est quòd malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

ARTICULUS VI. — UTRUM EA CONTRA QUÆ NON EST REMEDIUM, MAGIS TIMEANTUR.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ non habent remedium, non sint magis timenda. Ad timorem enim requiritur quòd remaneat aliqua spes salutis, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.). Sed in malis quæ non habent remedium, nulla remanet spes salutis. Ergo talia mala nullo modo timentur.

2. Præterea, malo mortis nullum remedium adhiberi potest; non enim secundùm naturam potest esse reditus à morte ad vitam. Non tamen mors maximè timetur, ut dicit Philosophus (Rhetor. lib. II, cap. 5, circ. princ.). Non ergo ea magis timentur quæ remedium non habent.

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolai. Al., *propter*.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 6, parum ante med.), quòd « non est magis bonum quod est diuturnius, eò quòd est unius diei; neque quod est perpetuum, eò quòd non est perpetuum (1). » Ergo eâdem ratione neque majus malum. Sed ea quæ non habent remedium, non videntur differre ab aliis, nisi propter diuturnitatem vel perpetuitatem. Ergo propter hoc non sunt pejora, vel magis timenda.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 5, circ. med.), quòd « omnia timenda sunt terribiliora, quæcumque, si peccaverint, corrigi non contingit; aut quorum auxilia non sunt, aut non facilia. »

CONCLUSIO. — Mala quæ non vitari, vel non ita facilè possunt, magis timenda etiam sunt.

Respondeo dicendum quòd objectum timoris est malum. Unde illud quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris. Malum autem augetur non solùm secundùm speciem ipsius mali, sed etiam secundùm circumstantias, ut ex supra dictis apparet (quæst. XVIII, art. 3). Inter cæteras autem circumstantias diuturnitas vel etiam perpetuitas magis videtur facere ad augmentum mali. Ea enim quæ sunt in tempore, secundùm durationem temporis quodammodo mensurantur. Unde si pati aliquid in tempore tanto est malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur ut duplatum; et secundùm hanc rationem pati idem in infinito tempore, quod est perpetuò pati, habet quodammodo infinitum augmentum. Mala autem quæ postquam advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur ut perpetua vel diuturna; et ideo maximè redduntur timenda.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd remedium mali est duplex : unum, per quod impeditur futurum malum, ne adveniat; et tali remedio sublato, aufertur spes, et per consequens timor; unde de tali remedio nunc non loquimur. Aliud remedium mali est quo malum jam præsens removetur; et de tali remedio nunc loquimur.

Ad *secundum* dicendum, quòd, licèt mors sit irremediabile malum, tamen quia non imminet de propè, non timetur, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.).

Ad *tertium* dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de per se bono, quod est bonum secundùm speciem suam : sic autem non fit aliquid magis bonum propter diuturnitatem vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

QUÆSTIO XLIII.

DE CAUSA TIMORIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa timoris; et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm causa timoris sit amor. — 2° Utrùm causa timoris sit defectus.

ARTICULUS I. — UTRUM CAUSA TIMORIS SIT AMOR.

De his etiam infra, art. 2 corp., et 2 2, quæst. XIX, art. 9 ad 3, et Psal. XXVIII.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd amor non sit causa timoris. Illud enim quod introducit aliquid, est causa ejus. Sed « timor introducit amorem charitatis, » ut Augustinus dicit super 1 Canonicam Joan. (tract. 9, ante med.). Ergo timor est causa amoris, et non è converso.

(1) Sive inversis verbis ac transpositis : *Ne perpetuum quidem bonum id eò magis erit bonum;* sed neque magis quod *diuturnius est eò quòd unius diei* (supple bonum est) ut in veteri versione.

2. Præterea, Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5, ante med.), quòd « illi maximè timentur à quibus expectamus imminere nobis aliqua mala. » Sed propter hoc quòd ab aliquo expectamus malum, magis provocamur ad odium ejus quàm ad amorem. Ergo timor magis causatur ab odio quàm ab amore.

3. Præterea, supra dictum est (quæst. XLII, art. 3), quòd ea quæ sunt nobis ipsis, non habent rationem terribilium. Sed ea quæ sunt ex amore maximè proveniunt ex intimo cordis. Ergo timor ex amore non causatur

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 33, in princ.) : « Nulli dubium est, non aliam esse metuendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum. » Omnis ergo timor causatur ex hoc quòd aliquid amamus. Amor igitur est causa timoris.

CONCLUSIO. — Cùm nulla alia timoris causa sit nisi ne id quod amamus aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum, amor est timoris causa.

Respondeo dicendum quòd objecta passionum animæ se habent ad eas tanquam formæ ad res naturales vel artificiales; quia passiones animæ speciem recipiunt ab objectis, sicut res prædictæ à suis formis. Sicut igitur quidquid est causa formæ, est causa rei constitutæ per ipsam; ita etiam quidquid, et quocumque modo est causa objecti, est causa passionis. Contingit autem aliquid esse causam objecti vel per modum causæ efficientis, vel per modum dispositionis materialis ; sicut objectum delectationis est bonum apparens, conveniens, conjunctum, cujus causa efficiens est illud quod facit conjunctionem, vel quod facit convenientiam, vel bonitatem, vel apparentiam hujusmodi boni; causa autem per modum dispositionis materialis est habitus vel quæcumque dispositio, secundùm quam fit alicui conveniens aut apparens illud bonum quod est ei conjunctum. Sic igitur in proposito objectum timoris est æstimatum malum futurum, propinquum. cui resisti de facili non potest; et ideo illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva objecti timoris, et per consequens ipsius timoris; illud autem per quod aliquis ita disponitur, ut aliquid sit ei tale, est causa timoris et objecti ejus per modum dispositionis materialis; et hoc modo amor est causa timoris. Ex hoc enim quòd aliquis amat aliquod bonum, sequitur quòd privativum talis boni sit ei malum; et per consequens quòd timeat ipsum tanquam malum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1), timor per se et primò respicit ad malum quod refugit, quod opponitur alicui bono amato, et sic timor per se nascitur ex amore : secundariò verò respicit ad id per quod provenit tale malum; et sic per accidens quandoque timor inducit amorem, inquantum scilicet homo qui timet puniri à Deo, servat mandata ejus; et sic incipit sperare, et spes introducit amorem, ut supra dictum est (quæst. XL, art. 7).

Ad *secundum* dicendum, quòd ille à quo expectamus mala, primò quidem odio habetur; sed postquam ab ipso jam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari. Bonum autem, cui contrariatur malum quod timetur, à principio amabatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de eo quod est causa mali terribilis per modum efficientis; amor autem est causa ejus per modum materialis dispositionis, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS II. — UTRUM CAUSA TIMORIS SIT DEFECTUS (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd defectus non sit causa ti-

(1) Per defectum intelligitur, tum imbecillitas ad resistendum malo imminenti, tum caren-

moris. Illi enim qui potentiam habent, maximè timentur. Sed defectus contrariatur potentiæ. Ergo defectus non est causa timoris.

2. Præterea, illi qui jam decapitantur, maximè sunt in defectu. Sed tales non timent, ut dicitur (Rhet. lib. II, cap. 5, circa med.). Ergo defectus non est causa timoris.

3. Præterea, decertare ex fortitudine provenit, non ex defectu. Sed decertantes timent eos qui cum eisdem (1) decertant, ut dicitur (Rhetor. lib. II, ibid.). Ergo defectus non est causa timoris.

Sed *contra*, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed divitiæ, et robur, et multitudo amicorum, et potestas excludunt timorem, ut dicitur (Rhet. lib. II, ibid., à med.). Ergo ex defectu horum timor causatur.

CONCLUSIO. — **Defectus alicujus virtutis seu ipsa resistendi imbecillitas, ad timorem disponit : efficit autem timorem virtus et robur quod timetur.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), duplex causa timoris accipi potest : una quidem per modum materialis dispositionis ex parte ejus qui timet ; alia per modum causæ efficientis ex parte ejus qui timetur. Quantùm igitur ad primum, defectus per se loquendo est causa timoris ; ex aliquo enim defectu virtutis contingit quòd non possit aliquis de facili repellere imminens malum. Sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliqua mensura. Minor enim est defectus qui causat timorem futuri mali, quàm defectus consequens malum præsens, de quo est tristitia ; et adhuc esset major defectus (2), si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni, cujus contrarium timetur. Quantùm verò ad secundum, virtus et robur per se loquendo est causa timoris. Ex hoc enim quòd aliquid quod apprehenditur ut nocivum, est virtuosum, contingit quòd ejus effectus repelli non potest. Contingit tamen per accidens quòd aliquis defectus ex ista parte causat timorem, inquantum ex aliquo defectu contingit quòd aliquis velit nocumentum inferre, putà propter injustitiam, vel quia ante læsus fuit, vel quia timet lædi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de causa timoris ex parte causæ efficientis (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd illi qui jam decapitantur, sunt in passione præsentis mali, et ideo ille defectus excedit mensuram timoris.

Ad *tertium* dicendum, quòd decertantes timent, non propter potentiam, quâ decertare possunt, sed propter defectum potentiæ : ex quo contingit quòd se superaturos non confidunt.

QUÆSTIO XLIV.

DE EFFECTIBUS TIMORIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus timoris, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm timor faciat contractionem. — 2° Utrùm faciat consiliativos. — 3° Utrùm faciat tremorem. — 4° Utrùm impediat operationem.

ARTICULUS I. — UTRUM TIMOR FACIAT CONTRACTIONEM.

De his etiam supra, quæst. XXV, art. 1 corp. et quæst. XLV, art. 4 ad 1 et 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non faciat contractio-

tia eorum quibus opus sit ad malum illud repellendum.

(1) Edit. Nicolai habet, *pro eisdem*.

(2) Putà, stupor et insensibilitas quædam omnem planè defectum exsuperans, quia omnem humanum sensum aufert.

(3) Scilicet quod aliqui maximè propter illorum potentiam vel facultatem quam ad nocendum habent, timeantur, ut rectè explicat Philosophus.

nem. Contractione enim factâ, calor et spiritus ad interiora revocantur. Sed ex multitudine caloris et spirituum in interioribus magnificatur cor (1) ad audacter aliquid aggrediendum, ut patet in iratis; cujus contrarium in timore accidit. Non ergo timor facit contractionem.

2. Præterea, multiplicatis spiritibus et calore in interioribus per contractionem, sequitur quòd homo in vocem prorumpat, ut patet in dolentibus. Sed timentes non emittunt vocem, sed magis redduntur taciturni. Ergo timor non facit contractionem.

3. Præterea, verecundia est quædam species timoris, ut supra dictum est (quæst. XLI, art. 4). Sed *verecundati rubescunt*, ut dicit Tullius (De Tuscul. quæst. lib. IV, aliquant. à princ.), et Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. ult. circa princ.). Rubor autem faciei non attestatur contractioni, sed contrario. Non ergo contractio est effectus timoris.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (Orth. fid. lib. III, cap. 23), quòd « timor est virtus secundùm systolem, » id est secundùm contractionem.

CONCLUSIO. — Sicut in morientibus natura propter virtutis debilitatem ad interiora sese recipit; ita in timentibus calor cum spiritibus ad interiora contrahitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XXVIII, art. 5), in passionibus animæ est sicut formale ipse motus appetitivæ potentiæ; sicut autem materiale transmutatio corporalis; quorum unum alteri proportionatur. Unde secundùm similitudinem et rationem appetitivi motûs sequitur corporalis transmutatio. Quantùm autem ad animalem motum appetitûs, timor contractionem quamdam importat. Cujus ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicujus mali imminentis, quod difficilè repelli potest, ut supra dictum est (quæst. XLI, art. 2). Quòd autem aliquid difficilè possit repelli, provenit ex debilitate virtutis, ut supra dictum est (quæst. XLIII, art. 2). Virtus autem quantò est debilior, tantò ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione, quæ causat timorem, sequitur quædam contractio in appetitu (2); sicut etiam videmus in morientibus quòd natura retrahitur ad interiora propter debilitatem virtutis; et videmus etiam in civitatibus quòd quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus, et recurrunt, quantùm possunt, ad interiora. Et secundùm similitudinem hujus contractionis, quæ pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis contractio caloris et spirituum ad interiora.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit in lib. De problematibus (sect. 27, problem. 3), licèt in timentibus retrahantur spiritus ab exterioribus ad interiora, non tamen est idem motus spirituum in iratis et timentibus. Nam in iratis propter calorem et subtilitatem spirituum, quæ proveniunt ex appetitu vindictæ, interiùs fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora; et ideo congregantur spiritus et calor circa cor; ex quo sequitur quòd irati redduntur prompti et audaces ad invadendum. Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrossantem spiritus moventur à superioribus ad inferiora; quæ quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectûs virtutis; et ideo non multiplicantur calor et spiritus circa cor, sed magis à corde refugiunt. Et propter hoc timentes non promptè invadunt, sed magis refugiunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd naturale est cuilibet dolenti, sive homini,

(1) Seu *magnanimum efficitur*, vel altum quiddam et excelsum concipit de seipso ex quo reddatur audacius ad id aggrediendum quod se offert; non dissimili significatione ac dicitur *magnificari* quod extollitur; quamvis ad laudem illud potius pertineat.

(2) Id est in vi appetitiva quæ proindè fit languidior in appetendo illo ad quod naturaliter inclinatur.

sive animali, quòd utatur quocumque auxilio potest ad repellendum nocivum præsens, quod infert dolorem. Unde videmus quòd animalia dolentia percutiunt vel faucibus vel cornibus. Maximum autem auxilium ad omnia in animalibus est calor et spiritus : et ideo in dolore natura conservat calorem et spiritum interiùs, ut hoc utatur ad repellendum nocivum; et ideo Philosophus dicit in lib. De problematibus (sect. 27, probl. 9), quòd, multiplicatis spiritibus introrsùm et calore, necesse est quòd emittantur per vocem; et propter hoc dolentes vix se possunt continere quin clament. Sed in timentibus fit motus interioris caloris et spirituum à corde ad inferiora, ut dictum est (ad arg. præc.), et ideo timor contrariatur formationi vocis, quæ fit per emissionem spirituum ad superiora per os; et propter hoc timor tacentes facit; et inde est etiam quòd *timor trementes facit*, ut dicit Philosophus in lib. De problemat. (loc. cit., probl. 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd pericula mortis non solùm contrariantur appetitui animali, sed etiam contrariantur naturæ; et propter hoc in hujusmodi timore non solùm fit contractio ex parte appetitûs, sed etiam ex parte naturæ corporalis. Sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis contrahens calorem ad interiora, sicut quando naturaliter mors imminet; et inde est quòd « timentes mortem pallescunt, » ut dicitur (Eth. lib. VI, cap. 9, parum à princ.). Sed malum quod timet verecundia, non opponitur naturæ, sed solùm appetitui animali; et ideo fit quædam contractio secundùm appetitum animalem, non autem secundùm naturam corporalem; sed magis anima, quasi in se contracta, vacat ad motionem spirituum et caloris; unde fit eorum diffusio ad exteriora; et propter hoc verecundati rubescunt.

ARTICULUS II. — UTRUM TIMOR FACIAT CONSILIATIVOS(1).

De his etiam 2 2, quæst. XLVII, art. 9 ad 3, et quæst. LIV, art. 3 ad 4, et quæst. XXIX, art. 7 corp. et Psal. XXII fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non faciat consiliativos. Non enim est ejusdem consiliativos facere, et consilium impedire. Sed timor consilium impedit; omnis enim passio perturbat quietem, quæ requiritur ad bonum usum rationis. Ergo timor non facit consiliativos.

2. Præterea, consilium est actus rationis de futuris cogitantis et deliberantis. Sed aliquis timor est « excutiens cogitata, et mentem à suo loco removet, » ut Tullius dicit (De Tusculanis Quæstionibus, lib. IV, aliquant. à princ.). Ergo timor non facit consiliativos, sed magis impedit consilium.

3. Præterea, sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, ita etiam adhibetur ad consequenda bona. Sed sicut timor est de malis vitandis; ita spes est de bonis consequendis. Ergo timor non facit magis consiliativos quàm spes.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5, circa med.) quòd « timor consiliativos facit. »

CONCLUSIO. — Quamvis nec timor, nec ulla animæ passio, facultatem consiliandi præbeat, sed magis impediat; consiliativos tamen facere dicitur, prout sollicitos reddit homines, ut pro magnis periculis consilientur.

Respondeo dicendum quòd aliquis potest dici consiliativus dupliciter: uno modo à voluntate, seu sollicitudine consiliandi; et sic timor consiliativos facit; quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 3), « consiliamur de magnis, in quibus quasi nobis ipsis discredimus. » Ea autem quæ timorem incutiunt, non sunt simpliciter mala, sed habent quamdam

(1) Philosophus docet quòd timor facit consiliativos, seu consilii avidos, sollicitos scilicet ad quærendum consilium. Sed alio modo dicitur quoque consiliativus qui facultatem habet bene consiliandi.

magnitudinem, tum ex eo quòd apprehenduntur ut quæ difficiliter repelli possunt, tum etiam quia apprehenduntur ut de propè existentia, sicut jam dictum est (quæst. XLII, art. 2). Unde homines maximè in timoribus quærunt consiliari. Alio modo dicitur aliquis consiliativus à facultate bene consiliandi; et sic nec timor nec aliqua passio consiliativos facit; quia homini affecto secundùm aliquam passionem videtur aliquid vel majus vel minus quàm sit secundùm rei veritatem; sicùt amanti videntur ea quæ amat meliora, et timenti ea quæ timet terribiliora. Et sic ex defectu rectitudinis judicii quælibet passio, quantùm est de se, impedit facultatem bene consiliandi.

Et per hoc patet responsio ad *primum.*

Ad *secundum* dicendum, quòd quantò aliqua passio est fortior, tantò magis homo secundùm ipsam affectus impeditur; et ideo, quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari, sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quòd consilium adinvenire non potest; si autem sit parvus timor, qui sollicitudinem consiliandi inducat, nec multùm rationem conturbet, potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi ratione sollicitudinis consequentis.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam spes facit consiliativos; quia, ut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5, ante med.), « nullus consiliatur de his de quibus desperat, » sicut nec de impossibilibus, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 3). Timor tamen facit magis consiliativos quàm spes : quia spes est de bono, prout possumus ipsum consequi; timor autem de malo, prout vix repelli potest; et ita magis respicit rationem difficilis timor quàm spes; in difficilibus autem, maximè in quibus nobis non confidimus, consiliamur, sicut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS III. — UTRUM TIMOR FACIAT TREMOREM.

De his etiam supra, art. 1 ad 2 fin et Psal. XVII, corp. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd tremor non sit effectus timoris. Tremor enim ex frigore accidit; videmus enim infrigidatos tremere. Timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem desiccantem : cujus signum est, quòd timentes sitiunt, et præcipuè in maximis timoribus, sicut patet in illis qui ad mortem ducuntur. Ergo timor non causat tremorem.

2. Præterea, emissio superfluitatum ex calore accidit; unde ut plurimùm medicinæ laxativæ sunt calidæ. Sed hujusmodi emissiones superfluitatum ex timore frequenter contingunt. Ergo timor videtur causare calorem : et sic non causat tremorem.

3. Præterea, in timore calor ab exterioribus ad inferiora revocatur. Si igitur propter hujusmodi revocationem caloris in exterioribus homo tremit, videtur similiter quòd in omnibus exterioribus membris deberet causari tremor ex timore. Hoc autem non videtur. Non ergo tremor corporis est effectus timoris.

Sed *contra* est quod Tullius dicit (De Tusc. quæst. lib. IV, aliquant. à princ.), quòd « timorem sequitur tremor, et pallor, et dentium strepitus. »

CONCLUSIO. — Quoniam timentes calor deserit, unde virtutis membra continentis debilitas nascitur, etiam tremorem ex timore nasci dicendum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), in timore fit quædam contractio ab exterioribus ad interiora; et ideo exteriora frigida remanent; et propter hoc in eis accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra. Ad hujusmodi autem debilita-

tem maximè facit defectus caloris, qui est instrumentum quo anima movet, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 50).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interiùs, et maximè versùs inferiora, id est, circa nutritivam; et ideo consumpto humido, consequitur sitis, et etiam interdum solutio ventris, et urinæ emissio, et quandoque etiam seminis; vel hujusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris et testiculorum, ut Philosophus dicit in lib. De problem. (sect. 27, probl. 2).

Unde patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia in timore calor deserit cor, à superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maximè tremit cor, et membra quæ habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est cor. Unde timentes maximè tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriæ ad cor; tremit etiam labium inferius et tota inferior mandibula propter continuationem ad cor; unde et strepitus dentium sequitur; et eàdem ratione brachia et manus tremunt; vel etiam quia hujusmodi membra sunt magis mobilia, propter quod et genua tremunt timentibus, secundùm illud (Isa. XXXV, 3) : *Confortate manus dissolutas, et genua trementia roborate.*

ARTICULUS IV. — UTRUM TIMOR IMPEDIAT OPERATIONEM.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor impediat operationem. Operatio enim maximè impeditur ex perturbatione rationis, quæ dirigit in opere. Sed timor perturbat rationem, ut dictum est (art. 2 hujus quæst. ad 2). Ergo timor impedit operationem.

2. Præterea, illi qui faciunt aliquid cum timore, faciliùs in operatione deficiunt; sicut si aliquis incedat super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit; non autem caderet, si incederet super eamdem trabem in imo positam, propter defectum timoris. Ergo timor impedit operationem.

3. Præterea, pigritia sive segnities est quædam species timoris. Sed pigritia impedit operationem. Ergo et timor.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Philip. II, 2) : *Cum metu et tremore vestram salutem operamini;* quod non diceret si timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

CONCLUSIO. — Timor impedit operationem ex parte instrumentorum, per quæ operatio exercetur : sed ex parte animæ, si sit timor moderatus, juvat, et hominem attentiùs consiliari et operari facit : secus autem si sit immoderatus.

Respondeo dicendum quòd operatio hominis exterior causatur quidem ab anima sicut à primo movente, sed à membris corporeis sicut ab instrumentis. Contingit autem operationem impediri et propter defectum instrumenti, et propter defectum principalis moventis. Ex parte igitur instrumentorum corporalium, timor, quantùm est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem, propter defectum caloris, qui ex timore accidit in exterioribus membris. Sed ex parte animæ, si sit timor moderatus, non multùm rationem perturbans, confert ad bene operandum, inquantum causat quamdam sollicitudinem, et facit hominem attentiùs consiliari et operari. Si verò timor tantùm increscat quòd rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animæ. Sed de tali timore Apostolus non loquitur.

Et per hæc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd illi qui cadunt de trabe in alto posita,

patiuntur perturbationes imaginationis, propter timorem casûs imaginati (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd omnis timens refugit id quod timet; et ideo cùm pigritia sit timor de ipsa operatione, inquantum est laboriosa, impedit operationem, quia retrahit voluntatem ab ipsa. Sed timor qui est de aliis rebus, intantum adjuvat operationem, inquantum inclinat voluntatem ad operandum ea per quæ homo effugit id quod timet.

QUÆSTIO XLV.

DE AUDACIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA (2).

Deinde considerandum est de audacia; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm audacia sit contraria timori. — 2° Quomodo audacia se habeat ad spem. — 3° De causa audaciæ. — 4° De effectu ipsius.

ARTICULUS I. — UTRUM AUDACIA SIT CONTRARIA TIMORI.

De his etiam supra, quæst. XXIII, art. 2 corp. fin. et infra, præsent. quæst. art. 3 corp. et 2 2, quæst. CXXIII, art. 3, et quæst. CXXIX, art. 6 ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd audacia non contrarietur timori. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 31, à med., et qu. 34), quòd « audacia vitium est. » Vitium autem virtuti contrariatur. Cùm ergo timor non sit virtus, sed passio, videtur quòd timori non contrarietur audacia.

2. Præterea, uni unum est contrarium. Sed timori contrariatur spes. Non ergo contrariatur ei audacia.

3. Præterea, unaquæque passio excludit passionem oppositam. Sed id quod excluditur per timorem, est securitas; dicit enim Augustinus (Confess. lib. II, cap. 6, à med.), quòd « timor securitati præcavet. » Ergo securitas contrariatur timori. Non ergo audacia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5, à med.), quòd « audacia est timori contraria. »

CONCLUSIO. — Cùm timor malum futurum fugiat, audacia verò aggrediatur periculum, manifestè invicem contrariantur.

Respondeo dicendum quòd de ratione contrariorum est quòd maximè à se distent, ut dicitur (Metaph. lib. X, text. 13). Illud autem quod maximè distat à timore est audacia. Timor enim refugit nocumentum futurum propter ejus victoriam super ipsum timentem, sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde manifestè timori contrariatur audacia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ira, audacia, et omnium passionum nomina dupliciter accipi possunt : uno modo, secundùm quòd important absolutè motum appetitûs sensitivi in aliquod objectum bonum vel malum, et sic sunt nomina passionum; alio modo, secundùm quòd simul cum hujusmodi motu important recessum ab ordine rationis, et sic sunt nomina vitiorum; et hoc modo loquitur Augustinus de audacia. Sed nos loquimur nunc de audacia secundùm primum modum.

Ad *secundum* dicendum, quòd uni secundùm idem non sunt plura contraria; sed secundùm diversa nihil prohibet uni plura contrariari; et sic

(1) Ut dici solet; *imaginatio facit casum*, quia is qui imaginatur casum tanquam difficulter evitabilem, facillimè cadit, idque ideo, quia vis imaginativa quæ facultatem motricem debet dirigere, perturbatur sic ut officio suo rectè fungi non possit.

(2) Audacia interdum sumitur pro vitio opposito fortitudini; interdum verò significat motum appetitûs sensitivi, quo animus erigitur adversùs aliquod malum terribile imminens. De audacia juxta primam acceptionem agit B. Thomas (2 2, quæst. CXXVII); de illa verò juxta posteriorem significationem sermo est in præsenti.

dictum est supra (quæst. XXIII, art. 2, et quæst. XL, art. 4), quòd passiones irascibilis habent duplicem contrarietatem : unam secundùm oppositionem boni et mali, et sic timor contrariatur spei ; aliam secundùm oppositionem accessûs, et recessûs ; et sic timori contrariatur audacia, spei verò desperatio.

Ad *tertium* dicendum, quòd securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem ; ille enim dicitur esse securus qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio, audacia autem sicut contrarium ; et sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

ARTICULUS II. — UTRUM AUDACIA CONSEQUATUR SPEM.

De his etiam supra, quæst. XXV, art. 3 corp. et infra, præsent. quæst. art. 3 corp. et 2 2, quæst. CXXV, art. 2 ad 3, et quæst. CXXIX, art. 7 corp., et De verit. quæst. XXV, art. 5 ad 2, et Ethic. lib. III, lect. 4, col. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd audacia non consequatur spem. Audacia enim est respectu malorum et terribilium, ut dicitur (Ethic. lib. III. cap. 7, circa med.). Spes autem respicit bonum, ut supra dictum est (quæst. XL. art. 1). Ergo habent diversa objecta, et non sunt unius ordinis. Ergo audacia non consequitur spem.

2. Præterea, sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio contrariatur spei. Sed timor non sequitur desperationem ; quinimo desperatio excludit timorem, ut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5, à med.). Ergo audacia non consequitur spem.

3. Præterea, audacia intendit quoddam bonum, scilicet victoriam. Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem. Ergo audacia est idem spei. Non ergo consequitur spem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Eth. lib. III, cap. 8, post med.), quòd « illi qui sunt bonæ spei, sunt audaces. » Videtur ergo quòd audacia consequitur spem.

CONCLUSIO. — Audacia, quia ad eam pertinet terribilis imminentis prosecutio, spem, eamque vehementem consequitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam pluries dictum est (et præcipuè quæst. XXII, art. 2), omnes hujusmodi passiones animæ ad appetitivam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitivæ potentiæ reducitur ad prosecutionem vel ad fugam. Prosecutio autem vel fuga est alicujus et per se et per accidens ; per se quidem est prosecutio boni, fuga verò mali ; per accidens autem potest prosecutio esse mali propter aliquod bonum adjunctum, et fuga boni propter aliquod malum adjunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id quod est per se ; et ideo prosecutio mali sequitur prosecutionem boni, sicut et fuga boni sequitur fugam mali. Hæc autem quatuor pertinent ad quatuor passiones : nam prosecutio boni pertinet ad spem, fuga mali ad timorem, prosecutio mali terribilis pertinet ad audaciam, fuga verò boni pertinet ad desperationem. Unde sequitur quòd audacia consequitur ad spem ; ex hoc enim quòd aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum. Ad timorem verò sequitur desperatio ; ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem quæ est circa bonum sperandum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio sequeretur, si bonum et malum essent objecta non habentia ordinem ad invicem. Sed quia malum habet aliquem ordinem ad bonum (est enim posterius bono, sicut privatio habitu), ideo audacia, quæ insequitur malum, est post spem, quæ insequitur bonum (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd etsi bonum simpliciter sit prius quàm

(1) Malum quod est objectum audaciæ habet ordinem ad bonum quod est objectum spei.

malum, tamen fuga per prius debetur malo quàm bono; sicut insecutio per prius debetur bono quàm malo. Et ideo sicut spes est prior quàm audacia, ita timor est prior quàm desperatio; et sicut ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus; ita ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehemens.

Ad *tertium* dicendum, quòd audacia, licèt sit circa malum, cui conjunctum est bonum victoriæ secundùm æstimationem audacis, tamen respicit malum; bonum verò adjunctum respicit spes; et similiter desperatio respicit bonum directè, quod refugit; malum verò adjunctum respicit timor. Unde propriè loquendo audacia non est pars spei, sed ejus effectus; sicut nec desperatio est pars timoris, sed ejus effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis passio esse non potest.

ARTICULUS III. — UTRUM DEFECTUS ALIQUIS SIT CAUSA AUDACIÆ.

De his etiam supra, quæst. XX, art. 2 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd defectus aliquis sit causa audaciæ. Dicit enim Philosophus in lib. De problematibus (sect. 27, probl. 4), quòd « amatores vini sunt fortes et audaces. » Sed ex vino sequitur defectus ebrietatis (1). Ergo audacia causatur ex defectu (2).

2. Præterea, Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5, à med.), quòd « inexperti periculorum sunt audaces. » Sed inexperientia defectus quidam est. Ergo audacia ex defectu causatur.

3. Præterea, « injusta passi audaciores esse solent; sicut etiam bestiæ, cùm percutiuntur, » ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 8, circa med.). Sed injustum pati ad defectum pertinet. Ergo audacia ex aliquo defectu causatur.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5, à med.), quòd « causa audaciæ est cùm in phantasia spes fuerit salutarium ut propè existentium; timendarum autem aut non entium, aut longè entium. » Sed id quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad salutarium remotionem, vel ad terribilium propinquitatem. Ergo nihil quod ad defectum pertinet, est causa audaciæ.

CONCLUSIO. — Cùm nullus defectus valeat spem causare, et timorem per se propellere, non potest etiam in aliquo, per se audaciam causare, sed fortè per accidens.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), audacia consequitur spem, et contrariatur timori. Unde quæcumque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, sunt causa audaciæ. Quia verò timor, et spes, et etiam audacia, cùm sint passiones quædam, consistunt in motu appetitûs, et in quadam transmutatione corporali; dupliciter potest accipi causa audaciæ, sive quantùm ad provocationem spei, sive quantùm ad exclusionem timoris: uno modo quidem ex parte appetitivi motûs; alio verò modo ex parte transmutationis corporalis. Ex parte quidem appetitivi motûs qui sequitur apprehensionem, provocatur spes causans audaciam per ea quæ faciunt nos æstimare quòd possibile sit adipisci victoriam vel secundùm propriam potentiam, sicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, et alia hujusmodi; sive per potentiam aliorum, sicut multitudo amicorum, vel quorumcumque auxiliantium; et præcipuè si homo confidat de auxilio divino. Unde illi qui se bene habent ad divina, audaciores sunt, ut etiam Philosophus dicit (3) (Rhet. lib. II, cap. 5, sub

(1) Ita codd. et editi passim. Theologi omittunt, *ebrietatis*.

(2) Ita communiùs. Cod. Alcan., *ex aliquo defectu*. Edit. Rom., *ex ebrietatis defectu*.

(3) Sive inversis verbis, *illi quibus divina benè habent*, ut videre est cap. 5, quasi sit sensus quòd sint audaciores qui sibi propitios hactenùs deos experti sunt. Sed unum ex alio sequitur

fin.). Timor autem excluditur secundùm istum modum per remotionem terribilium appropinquantium, putà quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia non videt aliquod periculum imminere; illis enim videntur maximè pericula imminere qui aliis nocuerunt. Ex parte verò transmutationis corporalis causatur audacia per provocationem spei et exclusionem timoris, ex his quæ faciunt caliditatem circa cor. Unde Philosophus dicit (De partibus animalium, lib. III, cap. 4, circa fin.), quòd « illi qui habent parvum cor secundùm quantitatem, sunt magis audaces ; et animalia habentia magnum cor secundùm quantitatem, sunt timida, » quia calor naturalis non tantùm potest calefacere magnum cor, sicut parvum ; sicut ignis non tantùm potest calefacere magnam domum, sicut parvam. Et in lib. De probl. (sect. 27, probl. 4) dicit quòd « habentes magnum pulmonem sanguineum sunt audaciores propter caliditatem cordis exinde consequentem : » et ibidem dicit quòd « vini amatores sunt magis audaces propter caliditatem vini. » Unde et supra dictum est (quæst. XL, art. 6) quòd ebrietas facit ad bonitatem spei ; caliditas enim cordis repellit timorem, et causat spem, propter cordis extensionem et amplificationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ebrietas causat audaciam, non inquantum est defectus, sed inquantum facit cordis dilatationem, et inquantum etiam facit æstimationem cujusdam magnitudinis.

Ad *secundum* dicendum, quòd illi qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens, inquantum scilicet propter inexperientiam neque debilitatem suam cognoscunt, neque præsentiam periculorum; et ita per subtractionem causæ timoris sequitur audacia.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5, in fin.), « injustum passi redduntur audaciores, quia æstimant quòd Deus injustum passis auxilium ferat. » Et sic patet quòd nullus defectus causat audaciam nisi per accidens, inquantum scilicet habet adjunctam aliquam excellentiam vel veram vel æstimatam, vel ex parte alterius vel ex parte sui.

ARTICULUS IV. — UTRUM AUDACES SINT PROMPTIORES IN PRINCIPIO QUAM IN FINE IN IPSIS PERICULIS.

De his etiam quæst. XLIV, art. 3, et quæst. XLV, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd audaces non sint promptiores in principio quàm in ipsis periculis. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audaciæ, ut ex dictis patet (art. 1 hujus quæst.). Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Philosophus dicit in lib. De problematibus (sect. 27, probl. 3, in fin.). Ergo non sunt promptiores in principio quàm in ipsis periculis existentes.

2. Præterea, per augmentum objecti augetur passio; sicut si bonum est amabile, et magis bonum est magis amabile. Sed arduum est objectum audaciæ. Augmentato ergo arduo, augmentatur audacia. Sed magis fit arduum et difficile periculum, quando est præsens. Ergo debet tunc magis crescere audacia.

3. Præterea, ex vulneribus inflictis provocatur ira. Sed ira causat audaciam ; dicit enim Philosophus (Rhetor. lib. II, cap. 5, in fin.), quòd « ira est ausivum. » Ergo, quando jam sunt in ipsis periculis et percutiuntur, videtur quòd magis audaces reddantur.

Sed *contra* est quod dicitur (Eth. lib. III, cap. 7, post med.), quòd « au-

quia benè se habent dii erga illos ut iis propitii sint, qui erga deos benè se habent è converso ut illis obsequantur.

daces prævolantes sunt, et volantes ante pericula; in ipsis autem discedunt. »

CONCLUSIO. — Audaces promptiores sunt in periculis in principio quàm in fine; fortes verò cùm ex deliberationis judicio pericula aggrediantur, e contra se habent.

Respondeo dicendum quòd audacia, cùm sit quidam motus appetitûs sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivæ (1) virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa, nec inquisitiva singulorum quæ circumstant rem, sed subitum habet judicium. Contingit autem quandoque quòd secundùm subitam apprehensionem, non possunt cognosci omnia quæ difficultatem in aliquo negotio afferunt. Unde surgit audaciæ motus ad aggrediendum periculum. Unde quando jam experiuntur ipsum periculum, sentiunt majorem difficultatem quàm æstimaverunt; et ideo deficiunt. Sed ratio est discursiva omnium quæ afferunt difficultatem negotio. Et ideo fortes, qui ex judicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi, quia non passione, sed cum deliberatione (2) debita aggrediuntur; quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvisum, sed quandoque minora illis quæ præcogitaverunt; et ideo magis persistunt. Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur: cujus boni voluntas in eis perseverat, quantæcumque sint pericula. Audaces autem propter solam æstimationem facientem spem et excludentem timorem, sicut dictum est (art. præc.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etiam in audacibus accidit tremor propter revocationem caloris ab exterioribus ad interiora, sicut etiam in timentibus; sed in audacibus revocatur calor ad cor, in timentibus autem ad inferiora (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd objectum amoris est simpliciter bonum : unde augmentatum simpliciter augmentat amorem. Sed objectum audaciæ est compositum ex bono et malo, et motus audaciæ in malum præsupponit motum spei in bonum; et ideo si tantùm addatur de arduitate ad periculum, quòd excedat spem, non sequetur motus audaciæ, sed diminuetur; si tamen sit motus audaciæ, quantò majus est periculum, tantò major audacia reputatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex læsione non causatur ira, nisi supposità aliquâ spe, ut infra dicetur (quæst. seq. art. 1), et ideo si fuerit tantum periculum quod excedat spem victoriæ, non sequetur ira; sed verum est quòd si ira sequatur, audacia augebitur.

QUÆSTIO XLVI.

DE IRA SECUNDUM SE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ira : et primò de ira secundùm se; secundò de causa activa iræ et remedio ejus; tertiò de effectu ejus. Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm ira sit passio specialis. — 2° Utrùm objectum iræ sit bonum an malum. — 3° Utrùm ira sit in concupiscibili. — 4° Utrùm ira sit cum ratione. — 5° Utrùm ira sit naturalior quàm concupiscentia. — 6° Utrùm ira sit gravior quàm odium. — 7° Utrùm ira solùm sit ad illos ad quos est justitia. — 8° De speciebus iræ.

ARTICULUS I. — UTRUM IRA SIT SPECIALIS PASSIO.

De his etiam 2 2, quæst. CLVIII, art. 8 corp. et Sent. III, dist. 5, quæst II, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non sit passio specialis.

(1) Ita codd. Alcan., Tarrac., aliique cum editis passim. Al., *appetitivæ*.

(2) Ita codd. et Nicolai. Al., *non passi, sed cum deliberatione*, etc.

(3) Hinc in timentibus timor tremorem causat.

Ab ira enim denominatur potentia irascibilis. Sed hujus potentiæ non est una tantum passio, sed multæ. Ergo ira non est passio specialis.

2. Præterea, cuilibet passioni speciali est aliquid contrarium, ut patet inducenti per singula. Sed iræ non est aliqua passio contraria, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 3). Ergo ira non est passio specialis.

3. Præterea, una specialis passio non includit aliam; sed ira includit multas passiones; est enim cum tristitia, et cum spe, et cum delectatione, ut patet per Philosophum (Rhet. lib. II, cap. 2). Ergo ira non est passio specialis.

Sed *contra* est quod Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 16) ponit iram « specialem passionem; » et similiter Tullius (De Tuscul. Quæst. lib. IV, aliquant. à princ.).

CONCLUSIO. — **Ira non est passio generalis, quòd causa sit multarum passionum, sed condividitur aliis animæ passionibus; est autem generalis passio, prout ex concursu multarum passionum causatur.**

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur generale dupliciter: uno modo per prædicationem, sicut animal est generale ad omnia animalia; alio modo per causam, sicut sol est causa generalis omnium quæ generantur in his inferioribus, secundùm Dionysium (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 3). Sicut enim genus continet multas differentias potestate secundùm similitudinem materiæ; ita causa agens continet multos effectus secundùm virtutem activam. Contingit autem aliquem effectum ex concursu diversarum causarum produci. Et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici tertio modo quòd effectus ex congregatione multarum causarum productus habet quamdam generalitatem, inquantum continet multas causas quodammodo in actu. Primo ergo modo ira non est passio generalis, sed condivisa aliis passionibus, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 1 et 4). Similiter autem nec secundo modo; non est enim causa aliarum passionum, ut supra dictum est (quæst. XXV, art. 1): sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, ut patet per Augustinum (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7 et 9). Amor enim est prima radix omnium passionum, ut supra dictum est (quæst. XXV, art. 2). Sed tertio modo potest ira dici passio generalis, inquantum ex concursu multarum passionum causatur; non enim insurgit motus iræ, nisi propter aliquam tristitiam illatam, et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi; quia, ut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 2 circa princ.), « iratus habet spem puniendi; » appetit enim vindictam ut sibi possibilem. Unde, si fuerit multum excellens persona quæ nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solùm tristitia, ut Avicenna dicit (lib. De anima).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus hujus potentiæ sit ira, sed quia ad iram terminantur omnes motus hujus potentiæ, et inter alios ejus motus (1) iste est manifestior.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex hoc ipso quòd ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet à spe, quæ est boni, et à tristitia, quæ est mali, includit in seipsa contrarietatem, et ideo non habet contrarium extra se; sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quæ est simplicium colorum, ex quibus causantur.

Ad *tertium* dicendum, quòd ira includit multas passiones, non quidem

(1) Scilicet *motus iræ*; quasi pleniùs construeres: *Inter alios motus ejus* (putà potentiæ irascibilis) *manifestior est iste*; quippe qui per externa signa et cum quodam impetu se ostendat.

sicut genus species, sed magis secundùm continentiam causæ et effectûs.

ARTICULUS II. — UTRUM OBJECTUM IRÆ SIT BONUM VEL MALUM.

De his etiam infra, art. 3 et 6 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd objectum iræ sit malum. Dicit enim Gregorius Nyssenus (Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 21) quòd « ira est quasi armigera concupiscentiæ, » inquantum scilicet impugnat id quod concupiscentiam impedit. Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit malum tanquam objectum.

2. Præterea, ira et odium conveniunt in effectu; utriusque enim est inferre nocumentum alteri. Sed odium respicit malum tanquam objectum, ut supra dictum est (quæst. XXIX, art. 1). Ergo etiam et ira.

3. Præterea, ira causatur ex tristitia; unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 6, à med.), quòd « ira operatur cum tristitia. » Sed tristitiæ objectum est malum. Ergo et iræ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Confess. lib. II, cap. 6, à med.) quòd « ira quærit seu appetit vindictam. » Sed appetitus vindictæ est appetitus boni, cùm vindicta ad justitiam pertineat. Ergo objectum iræ est bonum.

Præterea, ira semper est cum spe; unde et delectationem causat, ut dicit Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 2, à princ.). Sed spei et delectationis objectum est bonum. Ergo et iræ.

CONCLUSIO. — Cùm iræ motus in vindictam ut bonum, et in eum de quo vindicta quæritur ut contrarium et nocivum tendat; ipsam non tantùm bonum, sed et malum pro objecto respicere dicendum est.

Respondeo dicendum quòd motus appetitivæ virtutis sequitur actum virtutis apprehensivæ. Vis autem apprehensiva dupliciter aliquid apprehendit: uno modo per modum incomplexi, sicut cùm intelligimus quid est homo; alio modo per modum complexi, sicut cùm intelligimus album inesse homini. Unde utroque modo vis appetitiva potest tendere in bonum et malum. Per modum quidem simplicis et incomplexi, cùm appetitus simpliciter sequitur bonum vel inhæret bono, vel refugit malum; et tales motus sunt desiderium et spes, delectatio et tristitia, et alia hujusmodi. Per modum autem complexi, sicut cùm appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum vel malum insit vel fiat circa alterum, vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc; sicut manifestè patet in *amore* et *odio*. Amamus enim aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod bonum; odimus autem aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod malum. Et similiter est in ira. Quicumque enim irascitur quærit vindicari de aliquo. Et sic motus iræ tendit in duo, scilicet in ipsam vindictam quam appetit et sperat sicut quoddam bonum, unde et de ipsa delectatur; tendit etiam in illum de quo quærit vindictam, sicut in contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali. Est autem duplex differentia attendenda circa hoc iræ ad odium et ad amorem: quarum prima est quòd ira semper respicit duo objecta; amor verò et odium quandoque respiciunt unum objectum tantum: sicut cùm dicitur aliquis amare vinum vel aliquid hujusmodi, aut etiam odire. Secunda est, quia utrumque objectorum quæ respicit amor est bonum; vult enim amans bonum alicui tanquam sibi convenienti; utrumque verò eorum quæ respicit odium, habet rationem mali; vult enim odiens malum alicui tanquam cuidam inconvenienti. Sed ira respicit unum objectum secundùm rationem boni, scilicet vindictam quam appetit, et aliud secundùm rationem mali, scilicet hominem

nocivum, de quo vult vindicari; et ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus (1).

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III. — UTRUM IRA SIT IN CONCUPISCIBILI.

De his etiam 2 2, quæst. CXLIII, art. 3 corp. et Sent. III, dist. 26, quæst. I et II corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ira sit in concupiscibili. Dicit enim Tullius (De Tuscul. Quæst. lib. IV, aliquant. à princ.), quòd « ira est libido quædam. » Sed libido est in concupiscibili. Ergo et ira.

2. Præterea; Augustinus dicit in Regula, quòd « ira crescit in odium : » et Tullius dicit in eodem lib. (aliquant. à princ.), quòd « odium est ira inveterata. » Sed odium est in concupiscibili, sicut amor. Ergo ira est in concupiscibili.

3. Præterea, Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 16) et Gregorius Nyssenus (Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 21) dicunt quòd « ira componitur ex tristitia et desiderio. » Sed utrumque horum est in concupiscibili. Ergo ira est in concupiscibili.

Sed *contra*, vis concupiscibilis est alia ab irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili, non denominaretur ab ea vis irascibilis.

CONCLUSIO. — Ira cùm respiciat vindictam et eum de quo vindicta quæritur (quæ ardua et difficilia sunt), in vi irascibili est, non autem in concupiscibili, cujus passiones bonum vel malum respiciunt absolutè.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 1), passiones irascibilis in hoc differunt à passionibus concupiscibilis, quòd objecta passionum concupiscibilis sunt bonum et malum absolutè; objecta autem passionum irascibilis sunt bonum et malum cum quadam elevatione et arduitate. Dictum est autem (art. præc.) quòd ira respicit duo objecta, scilicet vindictam quam appetit, et eum de quo vindictam quærit, et circa utrumque quamdam arduitatem ira requirit. Non enim insurgit motus iræ nisi aliquâ magnitudine circa utrumque existente : « quæcumque enim nihil sunt, aut modica valdè, nullo modo digna æstimamus, » ut dicit Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 2, parum à princ.). Unde manifestum est quòd ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Tullius libidinem nominat appetitum cujuscumque boni futuri, non habitâ discretione ardui vel non ardui; et secundùm hoc ponit iram sub libidine, inquantum est appetitus vindictæ. Sic autem libido communis est ad irascibilem et concupiscibilem.

Ad *secundum* dicendum, quòd ira dicitur crescere in odium, non quòd eadem numero passio quæ priùs fuit ira, postmodum fiat odium per quamdam inveterationem; sed per quamdam causalitatem; ira enim per diuturnitatem causat odium.

Ad *tertium* dicendum, quòd ira dicitur componi ex tristitia et desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dictum est autem supra (quæst. XXV, art. 1) quòd passiones concupiscibilis sunt causæ passionum irascibilis.

ARTICULUS IV. — UTRUM IRA SIT CUM RATIONE.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non sit cum ratione. Ira enim, cùm sit passio quædam, est in appetitu sensitivo. Sed appetitus sensitivus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitivæ partis. Ergo ira non est cum ratione.

(1) Nimirum ex tristitia quæ versatur circa malum, et ex passione spei vel desiderii quæ versatur circa bonum; non componitur sicut ex partibus, sed sicut ex causis.

2. Præterea, animalia bruta carent ratione, et tamen in eis invenitur ira. Ergo ira non est cum ratione.

3. Præterea, ebrietas ligat rationem; adjuvat autem ad iram. Ergo ira non est cum ratione.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 6, in princ.), quòd « ira consequitur rationem aliqualiter. »

CONCLUSIO. — Ira cùm sit appetitus vindictæ, pœnæque infligendæ cum nocumento illato collationem importet, non sine ratione est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), ira est appetitus vindictæ. Hoc autem collationem importat pœnæ infligendæ ad nocumentum sibi illatum; unde (Ethic. lib. VII) dicit Philosophus (loc. cit.), quòd « syllogizans conferendo, quoniam oportet taliter oppugnare, irascitur confestim (1). » Conferre autem et syllogizare est rationis; et ideo ira est quodammodo cum ratione.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd motus appetitivæ virtutis potest esse cum ratione dupliciter : uno modo cum ratione præcipiente, et sic voluntas est cum ratione, unde dicitur appetitus rationalis; alio modo cum ratione denuntiante, et sic ira est cum ratione. Dicit enim Philosophus (lib. De problematibus, sect. 28, probl. 3) quòd « ira est cum ratione, non sicut præcipiente ratione (2), sed ut manifestante injuriam; » appetitus enim sensitivus immediatè rationi non obedit, sed mediante voluntate.

Ad *secundum* dicendum, quòd bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores et exteriores similes motibus rationis, sicut supra dictum est (quæst. XL, art. 3).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 6, circa princ.), « ira audit aliqualiter rationem, sicut nuntiantem quod injuriatum est ei; sed non perfectè audit, » quia non observat regulam rationis in rependendo vindictam. Ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis, et additur impedimentum rationis. Unde Philosophus dicit (lib. De problematibus, sect. 3, probl. 2 et 26) quòd « illi qui sunt multùm ebrii, tanquam nihil habentes de judicio rationis, non irascuntur; sed quando sunt parum ebrii, irascuntur tanquam habentes judicium rationis, sed impeditum. »

ARTICULUS V. — UTRUM IRA SIT NATURALIOR QUAM CONCUPISCENTIA.

De his etiam 2 2, quæst. CLVI, art. 4 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non sit naturalior quàm concupiscentia. Proprium enim hominis dicitur quòd sit animal mansuetum naturâ. Sed mansuetudo opponitur iræ, ut dicit Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 3). Ergo ira non est naturalior quàm concupiscentia. sed omnino videtur esse contra hominis naturam.

2. Præterea, ratio contra naturam dividitur; ea enim quæ secundùm rationem agunt, non dicimus secundùm naturam agere. Sed « ira est cum ratione; concupiscentia autem sine ratione, » ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 6, à princ.). Ergo concupiscentia est naturalior quàm ira.

3. Præterea, ira est appetitus vindictæ; concupiscentia autem maximè est appetitus delectabilium secundùm tactum, scilicet ciborum et venereo-

(1) Ita editi passim cum Nicolai; quidam tantùm pro, *taliter*, habent, *totaliter*. Cod. Alcan. aliique, et Theologi : *Syllogizans, quoniam oportet taliter oppugnare confestim irascitur.*

(2) Tradit tamen S. Doctor iram moderatam secundùm rationem subjici imperio rationis ac proindè quod hic dicitur ita intelligendum est quòd ira non semper, sive non universaliter sit cum ratione præcipiente, sed sit semper cum ratione denuntiante, vel ex ejus virtute.

rum; hæc autem sunt magis naturalia homini quàm vindicta. Ergo concupiscentia est naturalior quàm ira.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, loc. cit.), quòd « ira est naturalior quàm concupiscentia. »

CONCLUSIO. — Cùm ira sit cum ratione magis quàm concupiscentia, naturalior etiam est et secundùm naturam speciei, scilicet inquantum est rationalis, et individui, id est secundùm propriam complexionem ejus qui irascitur; sed secundùm naturam generis, id est animalis, et ex parte objecti concupiscentia naturalior est quàm ira.

Respondeo dicendum quòd naturale dicitur illud quod causatur à natura, ut patet (Physic. lib. II, text. 4). Unde utrùm aliqua passio sit magis vel minùs naturalis, considerari non potest nisi ex causa sua. Causa autem passionis, ut supra dictum est (quæst. XXXVI, art. 2), dupliciter accipi potest: uno modo ex parte objecti, alio modo ex parte subjecti. Si ergo consideretur causa iræ et concupiscentiæ ex parte objecti, sic concupiscentia, et maximè ciborum et venereorum, naturalior est quàm ira, inquantum ista sunt magis naturalia quàm vindicta. Si autem consideretur causa iræ ex parte subjecti, sic quodammodo ira est naturalior, et quodammodo concupiscentia. Potest enim natura alicujus hominis considerari vel secundùm naturam generis, vel secundùm naturam speciei, vel secundùm complexionem propriam individui. Si igitur consideretur natura generis, quæ est natura hujus hominis inquantum est animal, sic naturalior est concupiscentia quàm ira; quia ex ipsa natura communi habet homo quamdam inclinationem ad appetendum ea quæ sunt conservativa vitæ vel secundùm speciem, vel secundùm individuum. Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet inquantum est rationalis, sic ira est magis naturalis homini quàm concupiscentia, inquantum ira est cum ratione magis quàm concupiscentia. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 5) quòd « humanius est punire, » quod pertinet ad iram, « quàm mansuetum esse; » unumquodque enim naturaliter insurgit contra contraria et nociva. Si verò consideretur natura hujus individui secundùm propriam complexionem, sic ira naturalior est quàm concupiscentia; quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quæ est ex complexione, magis de facili sequitur ira quàm concupiscentia, vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundùm quòd habet cholericam complexionem; cholera autem inter alios humores citiùs movetur, assimilatur enim igni; et ideo magis est in promptu illi qui est dispositus secundùm naturalem complexionem ad iram, quòd irascatur, quàm ei qui est dispositus ad concupiscendum, quòd concupiscat. Et propter hoc Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 6, ante med.), quòd « ira magis traducitur à parentibus in filios quàm concupiscentia. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in homine considerari potest et naturalis complexio ex parte corporis, quæ est temperata, et ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis, naturaliter homo secundùm suam speciem est non habens superexcellentiam neque iræ neque alicujus alterius passionis, propter temperamentum suæ complexionis; alia verò animalia, secundùm quòd recedunt ab hac qualitate complexionis ad dispositionem alicujus complexionis extremæ, secundùm hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicujus passionis, ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, et sic de aliis. Ex parte verò rationis est naturale homini et irasci, et mansuetum esse; secundùm quòd ratio quodammodo causat iram, inquantum nuntiat causam iræ; et quodammodo sedat iram,

inquantum iratus non totaliter audit imperium rationis, ut supra dictum est (art. præc. ad 3).

Ad *secundum* dicendum, quòd ipsa ratio pertinet ad naturam hominis. Unde ex hoc ipso quòd ira est cum ratione, sequitur quòd secundùm aliquem modum sit homini naturalis.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de ira et de concupiscentia ex parte objecti.

ARTICULUS VI. — UTRUM IRA SIT GRAVIOR QUAM ODIUM.

De his etiam 2 2, quæst. CLIX, art. 4, et De malo, quæst. XII, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira sit gravior quàm odium. Dicitur enim (Prov. XXVII, 4), quòd *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor*. Odium autem quandoque habet misericordiam. Ergo ira est gravior quàm odium.

2. Præterea, majus est pati malum, et de malo dolere, quàm simpliciter pati. Sed illi qui habet aliquem odio, sufficit quòd ille quem odit, patiatur malum; irato autem non sufficit, sed quærit quòd cognoscat illud, et de illo doleat; ut dicit Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 4, circa fin.). Ergo ira est gravior quàm odium.

3. Præterea, quantò ad constitutionem alicujus plura concurrunt, tantò videtur esse stabilius; sicut habitus ille permanentior est qui ex pluribus actibus causatur. Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), non autem odium. Ergo ira est stabilior et gravior quàm odium.

Sed *contra* est quòd Augustinus in Regula odium comparat trabi, iram verò festucæ (1).

CONCLUSIO. — Cùm odii objectum sit malum sub ratione mali, iræ verò sub ratione boni; odium multò deterius et gravius est quàm ira.

Respondeo dicendum quòd species passionis, et ratio ipsius ex objecto pensatur. Est autem objectum iræ et odii idem subjecto : nam sicut odiens appetit malum ei quem odit, ita iratus ei contra quem irascitur; sed non eâdem ratione. Nam odiens appetit malum inimici inquantum est malum; iratus autem appetit malum ejus contra quem irascitur, non inquantum est malum, sed inquantum habet quamdam rationem boni, scilicet prout æstimat illud esse justum, inquantum est vindicativum. Unde etiam supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), quòd odium est per applicationem mali ad malum, ira autem per applicationem boni ad malum. Manifestum est autem quòd appetere malum sub ratione justi, minùs habet de ratione mali, quàm velle malum alicujus simpliciter; velle enim malum alicujus sub ratione justi, potest esse etiam secundùm virtutem justitiæ, si præcepto rationis obtemperetur. Sed ira in hoc solùm deficit quòd non obedit rationis præcepto in ulciscendo. Unde manifestum est quòd odium est multò deterius et gravius quàm ira.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in ira et odio duo possunt considerari, scilicet ipsum quod desideratur, et intensio desiderii. Quantùm igitur ad id quod desideratur, ira habet magis misericordiam quàm odium. Quia enim odium appetit malum alterius secùndùm se, nullâ mensurâ mali satiatur; ea enim quæ secundùm se appetuntur, sine mensura appetuntur, ut Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. 6, à med.), sicut avarus divitias. Unde dicitur (Eccli. XII, 16) : *Inimicus, si invenerit tempus, non satiabitùr san-*

(1) En textus ex ejus epist. 109 in qua talis Regula continetur : *lites aut nullas habeatis, aut quàm celerrimè finiatis, ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca.*

guine. Sed ira non appetit malum nisi sub ratione justi vindicativi; unde quando malum illatum excedit mensuram justitiæ secundùm æstimationem irascentis, tunc miseretur. Unde Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 4, circa fin.), quòd « iratus, si fiant multa, miserebitur; odiens autem pro nullo (1). » Quantùm verò ad intensionem desiderii, ira magis excludit misericordiam quàm odium, quia motus iræ est impetuosior propter choleræ inflammationem; unde statim subditur (Prov. XXVII, 4) : *Impetum concitati* spiritùs *ferre quis poterit?*

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), iratus appetit malum alicujus, inquantum habet rationem justi vindicativi. Vindicta autem fit per illationem pœnæ. Est autem de ratione pœnæ quòd sit contraria voluntati, et quòd sit afflictiva, et quòd pro aliqua culpa inferatur; et ideo iratus hoc appetit ut ille cui nocumentum infert, percipiat, et doleat, et quòd cognoscat, propter injuriam illatam sibi hoc provenire. Sed odiens de hoc nihil curat, quia appetit malum alterius, inquantum hujusmodi. Non est autem verum quòd id de quo quis tristatur, sit pejus. Injustitia enim et imprudentia, cùm sint mala, quia tamen sunt voluntaria, non contristant eos quibus insunt, ut dicit Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 4, circa fin.).

Ad *tertium* dicendum, quòd id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius quando causæ accipiuntur unius rationis; sed una causa potest prævalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causa quàm ira. Nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter læsionem illatam; sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundùm quam reputat sibi contrarium et nocivum id quod odit : et ideo sicut passio citiùs transit quàm dispositio vel habitus, ita ira citiùs transit quàm odium, quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens; et propter hoc Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 4, non remotè à fin.), quòd « odium est magis insanabile quàm ira. »

ARTICULUS VII. — UTRUM IRA SIT AD ILLOS SOLUM AD QUOS EST JUSTITIA.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non solùm sit ad illos ad quos est justitia. Non enim est justitia hominis ad res irrationales. Sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus, putà cùm scriptor ex ira projicit pennam, vel eques percutit equum. Ergo ira non solùm est ad illos ad quos est justitia.

2. Præterea, non est justitia hominis ad seipsum, nec ad ea quæ sui ipsius sunt, ut dicitur (Ethic. lib. V, cap. 6 et ult.). Sed homo quandoque sibi ipsi irascitur, sicut pœnitens propter peccatum; unde dicitur (Psal. IV, 5) : *Irascimini, et nolite peccare*. Ergo ira non solùm est ad quos est justitia.

3. Præterea, justitia et injustitia potest esse alicujus ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem, putà cùm civitas aliquem læsit. Sed ira non est ad aliquod genus, sed solùm ad aliquod singularium, ut dicit Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 4, sub fin.). Ergo ira non propriè est ad quos est justitia et injustitia.

Sed *contrarium* accipi potest à Philosopho (Rhet. lib. II, cap. 2, 3 et 4).

CONCLUSIO. — Cùm inferre vindictam ad justitiam spectet, non alios ira respicit nisi illos, ad quos justitia est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), ira appetit malum, inquantum habet rationem justi vindicativi; et ideo ad eos-

(1) Hoc est, si multa adhibeantur ad animum irati mitigandum, miserebitur; cùm nihil alioqui fieri possit quo mitigetur animus illius qui odit.

tes tuæ, quid facies contra illum? Dicitur tamen Deus irasci contra homines propter peccata, secundùm illud (Psal. cv, 40): *Iratus est furore Dominus in populum suum.* Ergo non semper aliquis irascitur propter aliquid contra se factum.

2. Præterea, ira est appetitus vindictæ, ut jam supra definita est. Sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his quæ contra alios fiunt. Ergo non semper motivum iræ est aliquid contra nos factum.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 2, post med.), « homines irascuntur præcipuè contra eos qui despiciunt ea circa quæ ipsi maximè student; » sicut qui student in philosophia, irascuntur contra eos qui philosophiam despiciunt; et simile est in aliis. Sed despicere philosophiam non est nocere ipsi studenti. Non ergo semper irascimur propter id quod contra nos fit.

4. Præterea, « ille qui tacet contra contumeliantem, magis ipsum ad iram provocat, » ut dicit Chrysostomus. Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quòd tacet. Ergo non semper ira alicujus provocatur propter aliquid quod contra ipsum fit.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 4, prope fin.), quòd « ira fit semper ex his quæ ad seipsum; inimicitia autem et sine his quæ ad ipsum; si enim putemus talem esse, odimus. »

CONCLUSIO. — Quum ira sit appetitus repellendi proprium malum: iræ motivum semper est aliquid factum contra ipsum qui irascitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLVI, art. 6), ira est appetitus nocendi alteri sub ratione justi vindicativi. Vindicta autem locum non habet nisi ubi præcessit injuria; nec injuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola quæ ad eum pertinet qui appetit vindictam. Sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum; ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Injuria autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem, nisi aliquid fecerit quod aliquo modo sit contra ipsum. Unde sequitur quòd motivum iræ alicujus semper sit aliquid contra ipsum factum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ira non dicitur in Deo secundùm passionem animi, sed secundùm judicium justitiæ, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim peccando Deo nihil nocere effectivè potest. Tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit: primò quidem inquantum eum in suis mandatis contemnit; secundò inquantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi, vel alteri; quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocumentum infertur, sub Dei providentia et tutela continetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd irascimur contra illos qui aliis nocent, et vindictam appetimus, inquantum illi quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd id in quo maximè studemus (1), reputamus esse bonum nostrum; et ideo cùm illud despicitur, reputamus nos quoque despici, et arbitramur nos læsos.

Ad *quartum* dicendum, quòd tunc aliquis tacens ad iram provocat injuriantem, quando videtur ex contemptu tacere, quasi parvipendat alterius iram; ipsa autem parvipensio quidam actus est.

(1) Vel circa quod maximè occupamur, seu quod maximè assequendum optamus et assequi conamur; aut etiam inesse nobis gloriamur, nec vulgariter quidem, sed eminenter.

ARTICULUS II. — UTRUM SOLA PARVIPENSIO VEL DESPECTIO SIT MOTIVUM IRÆ.

De his etiam infra, art. 3 et 4 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ. Dicit enim Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 16), quòd « injuriam passi, vel æstimantes pati, irascimur. » Sed homo potest injuriam pati etiam absque despectu vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est iræ motivum.

2. Præterea, ejusdem est appetere honorem, et contristari de parvipensione. Sed bruta animalia non appetunt honorem. Ergo non contristantur de parvipensione; et tamen in eis provocatur ira propter hoc quòd vulnerantur, ut dicit Philosophus (Ethic. lib. III, cap. 8, circa med.). Ergo non sola parvipensio videtur esse motivum iræ.

3. Præterea, Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 2) ponit multas alias causas iræ, putà « oblivionem, exultationem in infortuniis, denuntiationem malorum (1), impedimentum consequendæ propriæ voluntatis. » Non ergo sola parvipensio est provocativum iræ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Rhet. lib. II, loc. cit.) quòd « ira est appetitus cum tristitia punitionis (2), propter apparentem parvipensionem non convenienter factam. »

CONCLUSIO. — Quoniam ex omnibus bonis excellentiam quærimus, et idcirco omnes causæ iræ ad parvipensionem reducuntur, sola parvipensio vel despectio motivum iræ dicitur.

Respondeo dicendum quòd omnes causæ iræ reducuntur ad parvipensionem. Sunt enim tres species parvipensionis, ut dicitur (Rhet. lib. II, ibid.), scilicet despectus, epireasmus, id est, impedimentum voluntatis implendæ, et contumeliatio; et ad hæc tria omnia motiva iræ reducuntur. Cujus ratio potest accipi duplex : prima est, quia ira appetit nocumentum alterius, inquantum habet rationem justi vindicativi; et ideo intantum quærit vindictam, inquantum videtur esse justa. Justa autem vindicta non fit nisi de eo quod est injustè factum; et ideo provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione injusti. Unde dicit Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 3, prope fin.), quòd « si homines putaverint se ab eis qui læserunt (3), esse justè passos, non irascuntur; non enim fit ira ad justum. » Contingit autem tripliciter nocumentum alicui inferri, scilicet ex ignorantia, ex passione et ex electione. Tunc enim aliquis « maximè injustum facit, quando ex electione, vel industria, vel ex certa malitia nocumentum infert, » ut dicitur (Ethic. lib. V, cap. 8). Et ideo maximè irascimur contra illos quos putamus ex industria nobis nocuisse. Si enim putemus aliquos vel per ignorantiam vel ex passione nobis intulisse injuriam, vel non irascimur contra eos, vel multò minùs. Agere enim aliquid ex ignorantia vel ex passione diminuit rationem injuriæ; et est quodammodo provocativum misericordiæ et veniæ. Illi autem qui ex industria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur; et ideo contra eos maximè irascimur. Unde Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 3, circa med.), quòd « his qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur, aut minùs irascimur; non enim propter parvipensionem videntur egisse. » Secunda ratio est, quia parvipensio excellentiæ hominis opponitur; quæ enim homines nullo modo putant digna esse, parvipendunt, ut dicitur (Rhet. lib. II, cap. 2, parum à princ.). Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam quærimus; et ideo

(1) Non eam quæ judiciariâ auctoritate fit, cùm fieri non præsumatur ex odio, sed quæ privatâ tantùm denuntiatio est.

(2) Vel transpositâ constructione, *appetitus punitionis cum tristitia.*

(3) Al., *eos qui læserunt.*

quodcumque nocumentum nobis inferatur, inquantum excellentiæ derogat, videtur ad parvipensionem pertinere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex quacumque alia causa aliquis injuriam patiatur, quàm ex contemptu, illa causa minuit rationem injuriæ; sed solus contemptus vel parvipensio rationem iræ auget; et ideo est per se causa irascendi.

Ad *secundum* dicendum, quòd, licèt animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quamdam excellentiam, et irascitur contra ea quæ illi excellentiæ derogant.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnes illæ causæ ad quamdam parvipensionem reducuntur. Oblivio enim est parvipensionis evidens signum; ea enim quæ magna æstimamus, magis memoriæ infigimus. Similiter ex quadam parvipensione est quòd aliquis non vereatur contristare aliquem, denuntiando sibi aliqua tristia. Qui etiam in infortuniis alicujus hilaritatis signa ostendit, videtur parum curare de bono vel malo ejus. Similiter etiam qui impedit aliquem à sui propositi assecutione, non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multùm curare de amicitia ejus. Et ideo omnia talia, inquantum sunt signa contemptûs, sunt provocativa iræ.

ARTICULUS III. — UTRUM EXCELLENTIA IRASCENTIS SIT CAUSA IRÆ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd excellentia alicujus non sit causa quòd faciliùs irascatur. Dicit enim Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 2, circa med.), quòd « maximè aliqui irascuntur, cùm tristantur, ut infirmi et egentes, et qui non habent id quod concupiscunt. » Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit pronum ad iram defectus quàm excellentia.

2. Præterea, Philosophus dicit ibidem, quòd « tunc aliqui maximè irascuntur, quando in eis despicitur id de quo potest esse suspicio quòd vel non insit eis, vel quòd sit in eis debiliter; sed cùm putant se multùm excellere in illis in quibus despiciuntur, non curant. » Sed prædicta suspicio ex defectu provenit. Ergo defectus est magis causa quòd aliquis irascatur quàm excellentia.

3. Præterea, ea quæ ad excellentiam pertinent, maximè faciunt homines jucundos et bonæ spei esse(1). Sed Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 3, à med.), quòd « in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, et in spe optima homines non irascuntur. » Ergo excellentia non est causa iræ.

Sed *contra* est quod Philosophus in eodem libro dicit (cap. 9), quòd « homines propter excellentiam indignantur. »

CONCLUSIO. — Si ad iræ motivum inspiciatur, excellentia ejus qui irascitur, iræ causa est; si verò illius cui irascitur, attendatur dispositio, magis despectus quàm excellentia ejus causa esse videtur.

Respondeo dicendum quòd causa iræ in eo qui irascitur dupliciter accipi potest: uno modo secundùm habitudinem ad motivum iræ; et sic excellentia est causa ut aliquis de facili irascatur; est enim motivum iræ injusta parvipensio, ut dictum est (art. præc.). Constat autem quòd quantò aliquis est excellentior, injustiùs parvipenditur in hoc in quo excellit; et ideo illi qui sunt in aliqua excellentia, maximè irascuntur, si parvipendantur; putà si dives parvipenditur in pecunia, et rhetor in loquendo, et sic de aliis. Alio modo potest considerari causa iræ in eo qui irascitur, ex parte dispositionis quæ in eo relinquitur ex tali motivo. Manifestum est autem quòd

(1) Activo sensu, id est, benè sperare; non passivo id est *spem sui dare;* vel talem esse de quo sperari nunquam aliquid possit.

nihil movet ad iram, nisi nocumentum quod contristat. Ea autem quæ ad defectum pertinent, maximè sunt contristantia, quia homines defectibus subjacentes faciliùs læduntur. Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi vel in aliis defectibus, faciliùs irascuntur, quia faciliùs contristantur.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui despicitur in eo in quo manifestè multùm excellit, non reputat se aliquam jacturam pati, et ideo non contristatur; et ex hac parte minùs irascitur: sed ex alia parte, inquantum indigniùs despicitur, habet majorem rationem vel irascendi, nisi fortè reputet se non invideri, vel subsannari (1) propter despectum, sed propter ignorantiam, vel propter aliud hujusmodi.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia illa impediunt iram, inquantum impediunt tristitiam; sed ex alia parte nata sunt provocare iram, secundùm quòd faciunt hominem inconvenientiùs despici.

ARTICULUS IV. — UTRUM DEFECTUS ALICUJUS SIT CAUSA UT CONTRA EUM FACILIUS IRASCAMUR.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd defectus alicujus non sit causa ut contra ipsum faciliùs irascamur. Dicit enim Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 3, parum à princ.), quòd « his qui confitentur et pœnitent, et humiliantur, non irascimur, sed magis ad eos mitescimus; unde et canes non mordent eos qui resident. » Sed hoc pertinet ad parvitatem et defectum. Ergo parvitas alicujus est causa ut minùs irascamur.

2. Præterea, nullus est major defectus quàm mortis. Sed ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicujus non est causa provocativa iræ contra ipsum.

3. Præterea, nullus æstimat aliquem parvum ex hoc quòd est sibi amicus. Sed ad amicos, si nos offenderint, vel si non juverint, magis offendimur; unde dicitur (Psalm. LIV, 13) : *Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique.* Ergo defectus alicujus non est causa ut contra ipsum faciliùs irascamur.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 2, à princ.), quòd « dives irascitur contra pauperem, si eum despiciat; et principans contra subditum. »

CONCLUSIO. — Defectus, et illius, contra quem irascimur, parvitas, quò magis despectionem auget, eò magis iræ procurativa est, et eamdem diminuit, si despectionem imminuat.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam supra dictum est (art. 2 et 3 præc.), indigna despectio est maximè provocativa iræ. Defectus igitur vel parvitas ejus contra quem irascimur, facit ad augmentum iræ, inquantum auget indignam despectionem. Sicut enim quantò aliquis est major, tantò indigniùs despicitur; ita quantò aliquis est minor, tantò indigniùs despicit. Et ideo nobiles irascuntur, si despiciantur à rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini à servis. Si verò parvitas vel defectus diminuat despectionem indignam, talis parvitas non auget, sed diminuit iram. Et hoc modo illi qui pœnitent de injuriis factis, et confitentur se malè fecisse, et humiliantur, et veniam petunt, mitigant iram, secundùm illud (Proverb. XV, 1) : *Responsio mollis frangit iram*, inquantum scilicet tales videntur non despicere, sed magis magnipendere eos quibus se humiliant.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

(1) Ita cod. Alcan., edit. Rom. et Patav. Al., *rideri vel subsannari*; item, *videri vel sublimari.*

Ad *secundum* dicendum, quòd duplex est causa quare ad mortuos cessat ira : una, quia non possunt dolere et sentire, quod maximè quærunt irati in his quibus irascuntur; alio modo, quia jam videntur ad ultimum malorum pervenisse; unde etiam ad quoscumque graviter læsos cessat ira, inquantum eorum malum excedit mensuram justæ retributionis.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam despectio quæ est ab amicis, videtur esse magis indigna; et ideo ex simili causa magis irascimur contra eos, si despiciant vel nocendo, vel non juvando, sicut et contra minores (1).

QUÆSTIO XLVIII.

DE EFFECTIBUS IRÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus iræ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm ira causet delectationem. — 2° Utrùm maximè causet fervorem in corde. — 3° Utrùm maximè impediat rationis usum. — 4° Utrùm causet taciturnitatem.

ARTICULUS I. — UTRUM IRA CAUSET DELECTATIONEM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non causet delectationem. Tristitia enim delectationem excludit. Sed ira est semper cum tristitia; quia, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 6, parum à med.), « omnis qui facit aliquid propter iram, facit tristatus. » Ergo ira non causat delectationem.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 5, circa med.), quòd « punitio quietat impetum iræ, delectationem pro tristitia faciens; » ex quo potest accipi quòd delectatio irato provenit ex punitione. Punitio autem excludit iram. Ergo, adveniente delectatione, ira tollitur. Non est ergo effectus delectationi conjunctus (2).

3. Præterea, nullus effectus impedit causam suam, cùm sit suæ causæ conformis. Sed delectationes impediunt iram, ut dicitur (Rhet. lib. II, cap. 3, circa med.). Ergo delectatio non est effectus iræ.

Sed *contra* est quòd Philosophus in eodem libro (cap. 2, parum à princ.) inducit proverbium, quòd « ira multò dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit. »

CONCLUSIO. — Ira cùm sit appetitus vindictæ, hominem ad præsentiam vindictæ, delectatione afficit.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 14), delectationes, maximè sensibiles et corporales, sunt medicinæ quædam contra tristitiam; et ideo quantò per delectationem contra majorem tristitiam vel anxietatem remedium præstatur, tantò delectatio magis percipitur; sicut patet quòd quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex prædictis (quæst. XLVII, art. 1), quòd motus iræ insurgit ex aliqua illata injuria contristante, cui quidem tristitiæ remedium adhibetur per vindictam. Et ideo ad præsentiam vindictæ delectatio sequitur, et tantò major quantò major fuit tristitia. Si igitur vindicta fuerit præsens realiter, fit perfecta delectatio, quæ totaliter excludit tristitiam; et per hoc quietat motum iræ. Sed antequam vindicta sit præsens realiter, fit irascenti præsens dupliciter : uno modo per spem, quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut supra dictum est (quæst. XLVI, art. 1); alio modo se-

(1) Quamvis B. Thomas in præsentis quæstionis titulo dixerit considerandum esse de causa effectiva iræ et de remediis ejus, nihil tamen de remediis tradit, quia, ut ait Medina, cùm omnes causas iræ diligenter tractaverit, de ipsius remediis satis dixit.

(2) Ita cod. Alcan. et editi passim. Al., *effectus delectatio conjunctus iræ;* item, *effectus delectationis conjunctus.*

cundùm continuam cogitationem; unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum quæ concupiscit; propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo, cùm iratus multùm in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur; tamen delectatio non est perfecta, quæ tollat tristitiam, et per consequens iram.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non de eodem iratus tristatur et gaudet; sed tristatur de illata injuria, delectatur autem de vindicta cogitata et sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium, sed delectatio sicut effectus vel terminus.

Ad *secundum* dicendum, quòd objectio illa procedit de delectatione quæ causatur ex reali præsentia vindictæ, quæ totaliter tollit iram.

Ad *tertium* dicendum, quòd delectationes præcedentes impediunt ne sequatur tristitia, et per consequens impediunt iram; sed delectatio de vindicta consequitur ipsam iram (1).

ARTICULUS II. — UTRUM IRA MAXIMÈ CAUSET FERVOREM IN CORDE.

De his etiam De verit. quæst. XXVI, art. 1 corp. fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd fervor non sit maximè effectus iræ. Fervor enim, sicut supra dictum est (quæst. XXXVII, art. 2), pertinet ad amorem. Sed amor, sicut supra dictum est (quæst. XXVII, art. 4), principium est et causa omnium passionum. Cùm ergo causa sit potior effectu, videtur quòd ira non faciat maximè fervorem.

2. Præterea, illa quæ de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur, sicut amor diuturnitate convalescit. Sed ira per tractum temporis debilitatur; dicit enim Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 3, post med.) quòd « tempus quietat iram. » Ergo ira non propriè causat fervorem.

3. Præterea, fervor additus fervori augmentat fervorem. Sed « major ira superveniens facit iram mitescere, » ut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, ibid.). Ergo ira non causat fervorem.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 16), quòd « ira est fervor ejus qui circa cor est sanguinis, ex evaporatione fellis fiens. »

CONCLUSIO. — Cùm motus iræ sit per modum insecutionis, cui proportionatur calor, necessarium est, per illum causari circa cor quemdam sanguinis fervorem, ex ipsa fellis evaporatione factum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. XLIV, art. 1), corporalis transmutatio quæ est in passionibus animæ, proportionatur motui appetitûs. Manifestum est autem quòd quilibet appetitus, etiam naturalis, fortiùs tendit in id quod est sibi contrarium, si fuerit præsens; unde videmus quòd aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementiùs in calidum agente. Motus autem appetitivus iræ causatur ex aliqua injuria illata, sicut ex quodam contrario injacente; et ideo appetitus potissimè tendit ad repellendam injuriam per appetitum vindictæ; et ex hoc sequitur magna vehementia et impetuositas in motu iræ. Et quia motus iræ non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus, sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor; consequenter fit motus iræ causativus cujusdam fervoris sanguinis et spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animæ. Et exinde est quòd propter magnam perturbationem cordis, quæ est in ira, maximè apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris. Unde Gregorius dicit (Moral. lib. V, cap. 30, ante

(1) In cod. Alcan. et edit. Rom. deest, *iram*.

med.) : « Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti; ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd « amor ipse non ita sentitur, nisi cùm eum prodit indigentia, » ut Augustinus dicit (De Trin. lib. x, cap. ult. circa fin.). Et ideo, quando homo patitur detrimentum amatæ excellentiæ propter injuriam illatam, magis sentitur amor; et ideo ferventiùs cor mutatur ad removendum impedimentum rei amatæ, ut sic fervor ipse amoris per iram crescat, et magis sentiatur. Et tamen fervor qui consequitur calorem, aliâ ratione pertinet ad amorem et ad iram. Nam fervor amoris est cum quadam dulcedine et lenitate; est enim in bonum amatum; et ideo assimilatur calori aeris et sanguinis, propter quod sanguinei sunt magis amativi; et dicitur quòd cogit amare jecur, in quo fit quædam generatio sanguinis. Fervor autem iræ est cum amaritudine ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii; unde assimilatur calori ignis et choleræ. Et propter hoc Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 16), quòd « procedit ex evaporatione fellis et fellea nominatur. »

Ad *secundum* dicendum, quòd omne illud cujus causa per tempus diminuitur, necesse est quòd tempore debilitetur. Manifestum est autem quòd memoria tempore diminuitur : quæ enim antiqua sunt, à memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria injuriæ illatæ; et ideo causa iræ per tempus diminuitur paulatim, quousque tollatur. Major etiam videtur injuria, quando primò sentitur; et paulatim diminuitur ejus æstimatio, secundùm quòd magis receditur à præsenti sensu injuriæ. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VIII, cap. 5, non procul à princ.) quòd « si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiæ oblivionem facere; » sed in præsentia amici semper per tempus multiplicatur causa amicitiæ, et ideo amicitia crescit. Et similiter esset de ira, si continuè multiplicaretur causa ipsius. Tamen hoc ipsum quòd ira citò consumitur, attestatur vehementi furori ipsius. Sicut enim ignis magnus citò extinguitur, consumptâ materiâ, ita etiam ira propter suam vehementiam citò deficit.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnis virtus divisa in plures partes diminuitur; et ideo quando aliquis iratus alicui, irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum; et præcipuè si ad secundum fuerit major ira. Nam injuria quæ excitavit iram ad primum, videbitur comparatione secundæ injuriæ, quæ æstimatur major, esse parva vel nulla.

ARTICULUS III. — UTRUM IRA MAXIMÈ IMPEDIAT RATIONIS USUM.

De his etiam infra, art. 4 corp. et 2 2, quæst. XLI, art. 2 ad 3, et quæst. CLVII, art. 4 corp. et De malo, quæst. XII, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non impediat rationem. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum. Sed ira est cum ratione, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 6, circa princ.). Ergo ira non impedit rationem.

2. Præterea, quantò magis impeditur ratio, tantò diminuitur manifestatio. Sed Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, loc. cit.), quòd « iracundus non est insidiator, sed manifestus. » Ergo ira non videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia, quæ est insidiosa, ut ibidem dicitur.

3. Præterea, judicium rationis evidentius fit ex adjunctione contrarii, quia « contraria juxta se posita magis elucescunt. » Sed ex hoc etiam crescit ira; dicit enim Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 2, post med.), quòd

« magis homines irascuntur, si contraria præexistunt, sicut honorati, si dehonorentur, » et sic de aliis. Ergo ex eodem ira crescit, et judicium rationis adjuvatur. Non ergo ira impedit judicium rationis.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. v, cap. 30, parum à princ.), quòd « ira intelligentiæ lucem subtrahit, cùm mentem permovendo confundit. »

CONCLUSIO. — Ira cùm maximè circa cor corporalem perturbationem faciat, inter omnes passiones animæ maximè judicium rationis impedit.

Respondeo dicendum quòd mens vel ratio, quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen, quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quarum actus impediuntur corpore perturbato, necesse est quòd perturbationes corporales etiam judicium rationis impediant, sicut patet in ebrietate et somno. Dictum est autem (art. præc.), quòd ira maximè facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur. Unde ira inter cæteras passiones manifestiùs impedit judicium rationis, secundùm illud (Psalm. xxx, 10) : *Conturbatus est in ira oculus meus.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd à ratione est principium iræ quantùm ad motum appetitivum, qui est formalis in ira; sed perfectum judicium rationis passio iræ præoccupat, quasi non perfectè rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis, quæ est materialis in ira; et quantùm ad hoc, impedit judicium rationis.

Ad *secundum* dicendum, quòd iracundus dicitur esse manifestus, non quia manifestum fit sibi quid facere debeat, sed quia manifestè operatur, non quærens aliquam occultationem. Quod partim contingit propter impedimentum rationis, quæ non potest discernere quid sit occultandum et quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias; partim verò est ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem quam facit ira. Unde et de magnanimo Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 3, à med.), quòd est « manifestus oditor et amator, et manifestè dicit et operatur. » Concupiscentia autem dicitur esse latens et insidiosa, quia ut plurimùm delectabilia quæ concupiscuntur habent turpitudinem quamdam et mollitiem, in quibus homo vult latere. In his autem quæ sunt virilitatis et excellentiæ, cujusmodi sunt vindictæ, quærit homo manifestus esse.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (quæst. xlvi, art. 4), motus iræ à ratione incipit; et ideo secundùm idem appositio (1) contrarii ad contrarium adjuvat judicium rationis, et auget iram. Cùm enim aliquis habet honorem vel divitias, et postea incurrit alicujus detrimentum, illud detrimentum apparet majus, tum propter vicinitatem contrarii, tum quia erat inopinatum, et ideo causat majorem tristitiam; sicut etiam magna bona ex inopinato venientia causant majorem delectationem; et secundùm augmentum tristitiæ præcedentis consequenter augetur et ira.

ARTICULUS IV. — UTRUM IRA MAXIMÈ CAUSET TACITURNITATEM.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non causet taciturnitatem. Taciturnitas enim locutioni opponitur. Sed per incrementum iræ usque ad locutionem pervenitur, ut patet per gradus iræ quos Dominus assignat (Matth. v, 22), dicens : *Qui irascitur fratri...., et qui dixerit fratri suo : Raca..., et qui dixerit fratri suo : Fatue.* Ergo ira non causat taciturnitatem.

2. Præterea, ex hoc quòd custodia rationis deficit, contingit quòd homo

(1) Al., *oppositio.*

prorumpat ad verba inordinata; unde dicitur (Proverb. xxv, 28) : *Sicut urbs patens, et absque murorum ambitu; ita vir qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum.* Sed ira maximè impedit judicium rationis, ut dictum est (art. præc.). Ergo facit maximè profluere in verba inordinata. Non ergo causat taciturnitatem.

3. Præterea (Matth. xii, 34), dicitur : *Ex abundantia cordis os loquitur.* Sed per iram cor maximè perturbatur, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Ergo maximè causat locutionem. Non ergo causat taciturnitatem.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. v, cap. 30, circa med.), quòd « ira per silentium clausa intra mentem vehementiùs æstuat. »

CONCLUSIO. — Ira aliquando, perturbato scilicet animo, quasi ex judicio, silentium inducit; quandoque tanta iræ perturbatio est, ut lingua à loquendi usu omnino impediatur.

Respondeo dicendum quòd ira, sicut jam dictum est (art. præc. ad 1), et cum ratione est, et impedit rationem; et ex utraque parte potest taciturnitatem causare. Ex parte quidem rationis, quando judicium rationis intantum viget, quod etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictæ, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Unde Gregorius (Moral. lib. v, loc. sup. cit.) dicit : « Aliquando ira, perturbato animo, quasi ex judicio silentium inducit. » Ex parte verò impedimenti rationis, quia, sicut dictum est (art. 2 huj. quæst.), perturbatio iræ usque ad exteriora membra perducitur, et maximè usque ad illa membra in quibus expressiùs relucet vestigium cordis, sicut in oculis, et in facie, et in lingua; unde, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.), « lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi. » Potest ergo esse tanta perturbatio iræ, quòd omnino impediatur lingua ab usu loquendi; et tunc sequitur taciturnitas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd augmentum iræ quandoque est usque ad impediendam rationem à cohibitione linguæ; quandoque autem ultra procedit usque ad impediendum motum linguæ et aliorum membrorum exteriorum.

Et per hoc etiam patet solutio ad *secundum.*

Ad *tertium* dicendum, quòd perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc quòd per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum; et tunc causatur taciturnitas et immobilitas exteriorum membrorum, et quandoque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex superabundantia perturbationis cordis sequitur oris locutio.

QUÆSTIO XLIX.

DE HABITIBUS IN GENERALI, QUOAD EORUM SUBSTANTIAM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post actus et passiones considerandum est de principiis humanorum actuum; et primò de principiis intrinsecis; secundò de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia et habitus. Sed quia de potentiis in prima parte dictum est (quæst. lxxvii), nunc restat de habitibus considerandum. Et primò quidem in generali; secundò verò de virtutibus et vitiis, et hujusmodi aliis habitibus, qui sunt humanorum actuum principia. Circa ipsos autem habitus in generali quatuor consideranda sunt : 1° quidem de ipsa substantia habituum; 2° de subjecto eorum; 3° de causa generationis augmenti et corruptionis ipsorum; 4° de distinctione ipsorum. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm habitus sit qualitas. — 2° Utrùm sit determinata species qualitatis. — 3° Utrùm habitus importet ordinem ad actum. — 4° De necessitate habitûs.

ARTICULUS I. — UTRUM HABITUS SIT QUALITAS (1).

De his etiam Sent. I, dist. 3, quæst. V ad 3, et II, dist. 22, art. 1 et 2, quæst. I corp. et De veritate quæst. XX, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus non sit qualitas. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 73), quòd hoc nomen *habitus* dictum est ab hoc verbo *habere*. Sed habere non solùm pertinet ad qualitatem, sed et ad alia genera; dicimur enim habere quantitatem et pecuniam, et alia hujusmodi. Ergo habitus non est qualitas.

2. Præterea, habitus ponitur unum prædicamentum, ut patet (lib. Præd. cap. *Habere*). Sed unum prædicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.

3. Præterea, omnis habitus est dispositio, ut dicitur (Prædicam. cap. *De qualit.*). Sed «dispositio est ordo habentis partes,» ut dicitur (Metaph. lib. V, text. 24). Hoc autem pertinet ad prædicamentum sitûs. Ergo habitus non est qualitas.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Prædicam. loc. cit.), quòd «habitus est qualitas de difficili mobilis.»

CONCLUSIO. — Habitus, secundùm quem quidpiam ad se vel in ordine ad alterum se habere dicitur, est quædam qualitatis species, de difficili mobilis.

Respondeo dicendum quòd hoc nomen *habitus* ab habendo est sumptum; à quo quidem nomen *habitus* dupliciter derivatur: uno quidem modo secundùm quòd homo vel quæcumque alia res dicitur aliquid habere; alio modo secundùm quòd aliqua res aliquo modo habet se in seipsa, vel ad aliquid aliud. Circa primum considerandum est quòd *habere*, secundùm quòd dicitur respectu cujuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde Philosophus inter Postprædicamenta *habere* ponit, quæ scilicet diversa rerum genera consequuntur, sicut sunt opposita, et prius, et posterius, et alia hujusmodi. Sed inter ea quæ habentur, talis videtur esse distinctio, quòd quædam sunt in quibus nihil est medium inter habens et id quod habetur, sicut inter subjectum (2) et qualitatem vel quantitatem nihil est medium; quædam verò sunt in quibus non est aliquod medium inter utrumque, sed sola relatio, sicut dicitur aliquis habere socium vel amicum; quædam verò sunt inter quæ est aliquid medium, non quidem actio vel passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis, prout scilicet unum est ornans vel regens, et aliud ornatum aut rectum. Unde Philosophus dicit (Metaph. lib. V, text. 25), quòd « habitus dicitur tanquam actio quædam habentis et habiti; » sicut est in illis quæ circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur prædicamentum habitûs; de quo dicit Philosophus (Metaph. lib. V, ibid.), quòd « inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius. » Si autem sumatur *habere* prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in seipsa vel ad aliquid aliud, cùm iste modus se habendi sit secundùm aliquam qualitatem, hoc modo habitus quædam qualitas est; de qua Philosophus (Metaph. lib. V, loc. sup. cit.) dicit quòd « habitus dicitur dispositio secundùm quam bene vel male disponitur dispositum aut secundùm se aut ad aliud; » ut sanitas habitus quidam est. Et sic loquimur nunc de habitu; unde dicendum est quòd habitus est qualitas.

(1) Juxta peripateticos qualitas est unum ex decem prædicamentis et definiri potest cum D. Thoma accidens modificativum, seu dispositivum substantiæ in seipsa. Quatuor qualitatis species distinguunt : 1° habitus et dispositio; 2° potentia et impotentia; 3° passio et patibilis qualitas; 4° forma et figura. Prima species qualitatis, scilicet habitus et dispositio, in hoc essentialiter consistit quod determinet subjectum ad bene, vel male habendum, conformiter ad suam naturam.

(2) Al., *objectum.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de *habere* communiter sumpto : sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de habitu secundùm quòd intelligitur aliquid medium inter habens et id quod habetur ; sic enim est quoddam prædicamentum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd dispositio quidem semper importat ordinem alicujus habentis partes ; sed hoc contingit tripliciter, ut statim ibidem Philosophus subdit ; scilicet aut secundùm locum, aut secundùm potentiam, aut secundùm speciem ; in quo, ut Simplicius dicit (in comment. Prædicamentorum, in cap. *De qual.*) comprehendit omnes dispositiones ; corporales quidem in eo quòd dicit secundùm locum ; et hoc pertinet ad prædicamentum sitûs, qui est ordo partium in loco ; quod autem dicit secundùm potentiam, includit illas dispositiones quæ sunt in præparatione et idoneitate, nondum perfectæ, sicut scientia et virtus inchoata ; quod autem dicit secundùm speciem, includit perfectas dispositiones, quæ dicuntur habitus, sicut scientia et virtus completè.

ARTICULUS II. — UTRUM HABITUS SIT DETERMINATA SPECIES QUALITATIS (1)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus non sit determinata species qualitatis ; quia, ut dictum est (art. præc.), habitus, secundùm quòd est qualitas, dicitur « dispositio secundùm quam bene aut male disponitur dispositum. » Sed hoc contingit secundùm quamlibet qualitatem ; nam et secundùm figuram contingit aliquid bene vel male esse dispositum, et similiter secundùm calorem et frigus, et secundùm omnia hujusmodi. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.

2. Præterea, Philosophus (in Prædicamentis, cap. *De qual.*) caliditatem et frigiditatem dicit esse dispositiones vel habitus, sicut ægritudinem et sanitatem. Sed calor et frigus sunt in tertia specie qualitatis. Ergo habitus vel dispositio non distinguitur ab aliis speciebus qualitatis.

3. Præterea, difficilè mobile non est differentia pertinens ad genus qualitatis ; sed magis pertinet ad motum vel passionem. Nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis ; sed « oportet differentiam per se advenire generi, » ut Philosophus dicit (Metaph. lib. VII, text. 42 et seq.). Ergo, cùm habitus dicatur esse « qualitas difficilè mobilis, » videtur quòd non sit determinata species qualitatis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (in Prædicamentis, cap. *De qual.*) quòd « una species qualitatis est habitus et dispositio. »

CONCLUSIO. — Habitus et dispositio computantur prima species qualitatis ab aliis distincta, quibus homines in ordine ad naturam operantur.

Respondeo dicendum quòd Philosophus (in Prædicamentis, cap. *De qual.*), ponit inter quatuor species qualitatis primam dispositionem et habitum. Quarum quidem specierum differentias sic assignat Simplicius (Commentar. Prædicament., ibidem), dicens quòd qualitatum quædam sunt naturales, quæ secundùm naturam insunt, et semper ; quædam autem sunt adventitiæ, quæ ab extrinseco efficiuntur et possunt amitti. Et hæ quidem quæ sunt adventitiæ, sunt habitus et dispositiones, secundùm facilè et difficilè amissibile differentes. Naturalium autem qualitatum quædam sunt secundùm id quòd aliquid est in potentia ; et sic est secunda species qualitatis : quædam verò, secundùm id quod aliquid est in actu, et hoc vel in

(1) In hoc articulo S. Doctor quatuor species qualitatis, quas art. præced. retulimus, distinguit et in prima specie habitum et dispositivum constituit.

profundum, vel secundùm superficiem; si in profundum quidem, sic est tertia species qualitatis; secundùm verò superficiem est quarta species qualitatis, sicut figura et forma, quæ est figura animati. Sed ista distinctio specierum qualitatis inconveniens videtur. Sunt enim multæ figuræ et qualitates passibiles non naturales, sed adventitiæ, et multæ dispositiones non adventitiæ, sed naturales, sicut sanitas et pulchritudo, et hujusmodi; et propter hoc non convenit ordini specierum : semper enim quod naturale est, prius est. Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum et habituum ab aliis qualitatibus. Propria enim qualitas importat quemdam modum substantiæ; modus autem est, ut dicit Augustinus (Super Genes. ad litt. lib. IV, cap. 3, in med.), « quem mensura præfigit; » unde importat quamdam determinationem secundùm aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundùm quod determinatur potentia materiæ secundùm esse substantiale, dicitur qualitas, quæ est differentia substantiæ; ita id secundùm quod determinatur potentia subjecti secundùm esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quæ est etiam quædam differentia, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. V, text. 19). Modus autem sive determinatio subjecti secundùm esse accidentale potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subjecti, vel secundùm actionem et passionem quæ consequuntur principia naturæ, quæ sunt materia et forma; vel secundùm quantitatem. Si autem accipiatur modus vel determinatio subjecti (1) secundùm quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas secundùm sui rationem est sine motu, et sine ratione boni et mali, ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quòd aliquid sit bene vel male dispositum, nec citò vel tardè transiens. Modus autem sive determinatio subjecti secundùm actionem et passionem, attenditur in secunda vel tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quòd aliquid facilè vel difficilè fiat, vel quòd sit citò transiens aut diuturnum; non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali, quia motus et passiones non habent rationem finis. Bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus et determinatio subjecti in ordine ad naturam rei pertinet ad primam speciem qualitatis, quæ est habitus et dispositio. Dicit enim Philosophus (Phys. lib. VII, text. 17, ac deinceps), loquens de habitibus animæ et corporis, quòd sunt « dispositiones quædam perfecti ad optimum; » dico autem perfecti, quod est dispositum secundùm naturam. Et quia « ipsa forma et natura rei est finis, et cujus causâ fit aliquid, » ut dicitur (Physic. lib. II, text. 23), ideo in prima specie consideratur et bonum et malum, et etiam facilè et difficilè mobile, secundùm quòd aliqua natura est finis generationis et motûs. Unde (Metaph. lib. V, text. 25) Philosophus definit habitum, quod est « dispositio secundùm quam aliquis disponitur bene vel male; » et (Ethic. lib. II, cap. 4, sive 5, parum à princ.) dicit quòd « habitus sunt secundùm quos ad passiones nos habemus bene vel male. » Quando enim est modus conveniens naturæ rei, tunc habet rationem boni; quando autem non convenit, tunc habet rationem mali. Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo habitus ponitur prima species qualitatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dispositio ordinem quemdam importat, ut dictum est (art. præc. ad 3); unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem nisi in ordine ad aliquid; et si addatur bene vel male, quod pertinet ad rationem habitûs, oportet quòd attendatur ordo ad naturam, quæ est

(1) Al., *objecti*.

finis. Unde secundùm figuram, vel secundùm calorem vel frigus non dicitur aliquis disponi bene vel male, nisi secundùm ordinem ad naturam rei, secundùm quòd est conveniens vel non conveniens. Unde et ipsæ figuræ et passibiles qualitates, secundùm quòd considerantur ut convenientes vel non convenientes naturæ rei, pertinent ad habitus vel dispositiones. Nam figura, prout convenit naturæ rei, et color, pertinent ad pulchritudinem; calor autem et frigus, secundùm quòd conveniunt naturæ rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas et frigiditas ponuntur à Philosopho in prima specie qualitatis.

Unde patet solutio ad *secundum*, licèt è quibusdam aliter solvatur, ut Simplicius dicit (Comment. Prædicamentorum, cap. *De qualit.*).

Ad *tertium* dicendum, quòd ista differentia « difficilè mobile » non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed à dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur : uno modo secundùm quòd est genus habitûs; nam (Metaph. lib. v, text. 25) dispositio ponitur in definitione habitûs. Alio modo secundùm quòd est aliquid contra habitum divisum ; et potest intelligi dispositio propriè dicta condividi contra habitum dupliciter : uno modo sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, ut scilicet dispositio dicatur retinens nomen commune, quando imperfectè inest, ita quòd de facili amittatur; habitus autem, quando perfectè inest, ut non de facili amittatur, et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir. Alio modo possunt distingui, sicut diversæ species unius generis subalterni, ut dicantur dispositiones illæ qualitates primæ speciei quibus convenit secundùm propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut ægritudo et sanitas; habitus verò dicantur illæ qualitates quæ secundùm suam rationem habent quòd non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles; sicut scientiæ et virtutes; et secundùm hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. Unde ad hujus distinctionis probationem, inducit communem loquendi consuetudinem, secundùm quam qualitates quæ secundùm rationem suam sunt facilè mobiles, si ex aliquo accidenti difficilè mobiles reddantur, habitus dicuntur; et è converso est de qualitatibus quæ secundùm suam rationem sunt difficilè mobiles. Nam si aliquis imperfectè habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam quàm scientiam habere. Ex quo patet quòd nomen habitûs diuturnitatem quamdam importat, non autem nomen dispositionis. Nec impeditur quin secundùm hoc facilè et difficilè mobile sint specificæ differentiæ, propter hoc quòd ista pertinent ad passionem et motum, et non ad genus qualitatis ; nam istæ differentiæ, quamvis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias et per se differentias qualitatum, sicut etiam in genere substantiæ frequenter accipiuntur differentiæ accidentales loco substantialium, inquantum per eas designantur principia essentialia.

ARTICULUS III. — UTRUM HABITUS IMPORTET ORDINEM AD ACTUM.

De his etiam infra, art. 4 corp. et quæst. L, art. 1 ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus non importet ordinem ad actum. « Unumquodque enim agit secundùm quòd est actu. » Sed Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 8), quòd « cùm aliquis sit sciens secundùm habitum, est etiam tunc in potentia, aliter tamen quàm ante addiscere. » Ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.

2. Præterea, illud quod ponitur in definitione alicujus, per se convenit illi. Sed « esse principium actionis » ponitur in definitione potentiæ, ut patet (Met. lib. v, text. 17). Ergo esse principium actûs per se convenit po-

tentiæ. Quod autem est per se, est principium in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actûs, sequitur quòd sit posterior quàm potentia, et sic non erit prima species qualitatis habitus vel dispositio.

3. Præterea, sanitas quandoque est habitus, et similiter macies et pulchritudo. Sed ista non dicuntur per ordinem ad actum. Non est ergo de ratione habitûs quòd sit principium actûs.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De bono conjugali, cap. 21, paulò à princ.), quòd « habitus est quo aliquid agitur, cùm opus est ; » et Commentator dicit (De anima, lib. III, comment. 18) quòd « habitus est quo quis agit cùm voluerit. »

CONCLUSIO. — Habitus quilibet, cùm habitudinem ad naturam importet, necesse est ad actum et operationem ordinari ut principium.

Respondeo dicendum quòd habere ordinem ad actum potest competere habitui et secundùm rationem habitûs, et secundùm rationem subjecti in quo est habitus. Secundùm quidem rationem habitûs convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum : est enim de ratione habitûs ut importet habitudinem quamdam in ordine ad naturam rei, secundùm quòd convenit vel non convenit. Sed natura rei, quæ est finis generationis, ulteriùs etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solùm importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturæ, vel perducens ad finem. Unde et (Metaph. lib. V, text. 25) dicitur in definitione habitûs, quòd « est dispositio secundùm quam bene vel male disponitur dispositum, aut secundùm se, » id est secundùm suam naturam, « aut ad aliud, » id est in ordine ad finem. Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subjecti in quo sunt primò et principaliter importat ordinem ad actum ; quia, ut dictum est (art. præc.), habitus primò et per se importat habitudinem ad naturam rei. [Si igitur natura rei, in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quòd habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quòd natura et ratio potentiæ est ut sit principium actûs. Unde omnis habitus qui est alicujus potentiæ ut subjecti, principaliter importat ordinem ad actum.]

Ad *primum* ergo dicendum, quòd habitus est actus quidam, inquantum est qualitas ; et secundùm hoc potest esse principium operationis ; sed est in potentia per respectum ad operationem : unde habitus dicitur actus primus, et operatio actus secundus, ut patet (De anima, lib. II, text. 5).

Ad *secundum* dicendum, quòd non est de ratione habitûs quòd respiciat potentiam, sed quòd respiciat naturam. Et quia natura præcedit actionem, quam respicit potentia, ideo prior species qualitatis ponitur habitus quàm potentia.

Ad *tertium* dicendum, quòd sanitas dicitur habitus vel habitualis dispositio in ordine ad naturam, sicut dictum est (in corp. art.) ; inquantum tamen natura est principium actûs, ex consequenti (1) importat ordinem ad actum. Unde Philosophus dicit (De historia animalium, lib. I, cap. 1, circ. princ.), quòd « homo dicitur esse sanus, vel membrum aliquod, quando potest facere operationem sani ; » et est simile in aliis.

(1) Ex consequenti, scilicet remotè ; nam sanitas importat ordinem ad naturam rei ; natura autem ulteriùs ordinatur ad aliquem finem qui est operatio, vel aliquid operatum, ad quod per operationem pervenitur, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS IV. — UTRUM SIT NECESSARIUM ESSE HABITUM.

De his etiam De verit. quæst. XX, art. 2 corp. et De verit. quæst. I, art. 1 corp. et ad 2, et XIII. et quæst. II, art. 2 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit necessarium esse habitum. Habitus enim sunt quibus aliquid disponitur bene vel male ad aliquid, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Sed per suam formam aliquid bene vel male disponitur; nam secundùm formam aliquid est bonum, sicut et ens. Ergo nulla necessitas est habituum.

2. Præterea, habitus importat ordinem ad actum. Sed potentia (1) importat principium actûs sufficienter; nam et potentiæ naturales absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non fuit necessarium habitus esse.

3. Præterea, sicut potentia se habet ad bonum et ad malum, ita et habitus; et sicut potentia non semper agit, ita nec habitus. Existentibus igitur potentiis, superfluum fuit habitum esse.

Sed *contra* est quòd « habitus sunt perfectiones quædam, » ut dicitur (Physic. lib. VII, text. 17). Sed perfectio est maximè necessaria rei, cùm habeat rationem finis; ergo necessarium fuit habitus esse.

CONCLUSIO. — Cùm multa reperiantur, quorum naturæ, et operationes plura requirunt, quæ variis commensurari modis possunt, necessarium fuit ad hoc habitus esse, quibus talia commensurarentur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 2 et 3 hujus quæst.), habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam rei, et operationem vel finem ejus, secundùm quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur (2). Ad hoc autem quòd aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur : primò quidem ut id quod disponitur sit alterum ab eo ad quod disponitur, et sic se habeat ad ipsum ut potentia ad actum. Unde, si aliquid sit cujus natura non sit composita ex potentia et actu, et cujus substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum, ibi habitus vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo. Secundò requiritur quòd id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quòd non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet, quia tale subjectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde, si corpus cœleste sit compositum ex materia et forma, cùm illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut dictum est (pars I, quæst. LXVI, art. 2), non habet ibi locum dispositio vel habitus ad formam aut etiam ad operationem, quia natura cœlestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum. Tertiò requiritur quòd plura concurrant ad disponendum subjectum ad unum eorum ad quæ est in potentia, quæ diversis modis commensurari possunt; ut sic disponatur bene vel male ad formam vel ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quæ secundùm unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus dispositiones vel habitus, sed simplices qualitates. Dicimus autem dispositiones vel habitus, sanitatem, pulchritudinem, et alia hujusmodi, quæ important quamdam commensurationem plurium, quæ diversis modis commensurari possunt. Propter quod Philosophus dicit (Metaph. lib. V, text. 24 et 25), quòd « habitus est dispositio; » et disposi-

(1) Potentia de qua hìc agitur est secunda species qualitatis quæ definiri potest : principium proximum agendi vel resistendi. Hæc species in duo membra dividitur, scilicet potentiam et impotentiam. Si principium agendi aut resistendi sit robustum, dicitur potentia; si imbecille et invalidum, dicitur impotentia, ut visus in sensu.

(2) Ita cum cod. Alcan. edit. Romana. Nicolai, *ad hunc*. Edit. Patav., *ad alterum disponitur*. Al. item, *secundùm quem*. Cod. Tarrac., *secundùm quem aliquid ad hoc disponitur*. Vide infra, quæst. L, art. 3, in corp.

tio est « ordo habentis partes vel secundùm locum, vel secundùm potentiam, vel secundùm speciem, » ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 3). Quia igitur multa sunt entium, ad quorum naturas et operationes necesse est plura concurrere, quæ diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse. ✶

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per formam perficitur natura rei, sed oportet quòd in ordine ad ipsam formam disponatur subjectum aliquâ dispositione: ipsa tamen forma ordinatur ulteriùs ad operationem, quæ est vel finis vel via in finem. Et siquidem habeat forma determinatè (1) unam tantùm operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem præter ipsam formam. Si autem sit talis forma quæ possit diversimodè operari sicut est anima, oportet quòd disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

Ad *secundum* dicendum, quòd potentia quandoque se habet ad multa, et ideo oportet quòd aliquo alio determinetur. Si verò sit aliqua potentia quæ non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est (in corp. art.); et propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundùm seipsas sunt determinatæ ad unum (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd non idem habitus se habet ad bonum et malum, sicut infra patebit (quæst. LIV, art. 3), eadem autem potentia se habet ad bonum vel malum; et ideo necessarii sunt habitus, ut potentiæ determinentur ad bonum.

QUÆSTIO L.

DE SUBJECTO HABITUUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto habituum; et circa hoc quæruntur sex. 1° Utrùm in corpore sit aliquis habitus. — 2° Utrùm anima sit subjectum habitûs secundùm suam essentiam vel secundùm suam potentiam. — 3° Utrùm in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus. — 4° Utrùm in ipso intellectu sit aliquis habitus. — 5° Utrùm in voluntate sit aliquis habitus. — 6° Utrùm in substantiis separatis (3).

ARTICULUS I. — UTRUM IN CORPORE SIT ALIQUIS HABITUS.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in corpore non sit aliquis habitus. Ut enim Commentator dicit (De anima, lib. III, comment. 18), « habitus est quo quis agit cùm voluerit. » Sed actiones corporales non subjacent voluntati, cùm sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

2. Præterea, omnes dispositiones corporales sunt facilè mobiles. Sed habitus est qualitas difficilè mobilis. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

3. Præterea, omnes dispositiones corporales subjacent alterationi. Sed

(1) Ita cod. Tarrac., Garcia et edit. Patav. Cod. Alcan. et edit. Rom. *determinare*. Nicolai, *determinata*.

(2) Hinc species intelligibiles quæ apud B. Thomam sunt habitus quidam, ut patet ex quæst. L, art. 6, et quæst. LI, art. 1, sunt habitus nobis simpliciter necessarii, quemadmodum dicimus (part. I, quæst. LXXXIV). Alii verò habitus operativi, ipsi non sunt simpliciter nobis necessarii ad eliciendos actus sive naturales, sive morales, quum tales habitus ex actibus causentur.

(3) Duo sunt subjecta habituum : unum remotum quod est ipsum suppositum habitu præditum, et circa illud quæri potest an *Deus, angelus*, *homo* et *brutum* sint subjecta habituum, quod ad art. 1 huj. quæst. pertinet : alterum proximum quod est vel potentia, vel pars ea suppositi cui habitus immediatè inhæret. Quantùm ad illud quæri potest utrùm *corpus*, *potentiæ sensitivæ*, *intellectus*, *voluntas*, sint habituum subjecta ; de quibus in art. 1 et seq. huj. quæstionis responsio datur.

alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis (1), quæ dividitur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore.

Sed *contra* est quod Philosophus in Prædicamentis, cap. *De qual.*), sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, *habitum* nominari dicit.

CONCLUSIO. — Habitus prout sunt in subjecto in ordine ad opus, non sunt principaliter in corpore ut in subjecto : ut verò disponunt subjectum in ordine ad formam, sic in corpore sunt ut habituales quædam dispositiones illius.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2, 3 et 4), habitus est quædam dispositio alicujus subjecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem. Secundùm ergo quòd habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subjecto. Omnis enim operatio corporis est aut à naturali qualitate corporis, aut est ab anima movente corpus. Quantùm igitur ad illas operationes quæ sunt à natura, non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatæ ad unum. Dictum est autem (quæst. præc. art. 4), quòd habitualis dispositio requiritur ubi subjectum est in potentia ad multa. Operationes verò quæ sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animæ, secundariò verò ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus; unde « ex similibus actibus similes habitus causantur, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2). Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima; in corpore verò possunt esse secundariò, inquantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad promptè deserviendum operationibus animæ. Si verò loquamur de dispositione subjecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subjectum ad formam; et hoc modo sanitas et pulchritudo, et hujusmodi, habituales dispositiones dicuntur; non tamen perfectè habent rationem habituum, quia causæ eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt. Alexander verò posuit nullo modo habitum vel dispositionem primæ speciei esse in corpore, ut Simplicius refert (Comm. Præd. in cap. *De qual.*); sed dicebat primam speciem qualitatis pertinere tantùm ad animam, et quod Aristoteles inducit (in Præd.) de sanitate et ægritudine, non inducit quasi pertineant ad primam speciem qualitatis, sed per modum exempli; ut sit sensus quòd sicut ægritudo et sanitas possunt esse facilè vel difficilè mobiles, ita etiam qualitates primæ speciei, quæ dicuntur habitus et dispositio. Sed hoc patet esse contra intentionem Aristotelis, tum quia eodem modo loquendi utitur amplificando de sanitate, et ægritudine, et de virtute, et de scientia; tum quia (Phys. lib. VII, text. 17) ponit expressè inter habitus pulchritudinem et sanitatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de habitu secundùm quòd est dispositio ad operationem; et de actibus corporis qui sunt à natura, non autem de his qui sunt ab anima, quorum principium est voluntas.

Ad *secundum* dicendum, quòd dispositiones corporales non sunt simpliciter difficilè mobiles propter mutabilitatem corporalium causarum; possunt tamen esse difficilè mobiles per comparationem ad tale subjectum, quia scilicet tali subjecto durante, amoveri non possunt, vel quia sunt difficilè mobiles per comparationem ad alias dispositiones. Sed qualitates

(1) Hæc tertia qualitatis species dicitur passio et patibilis qualitas. Rectè definiri potest qualitas alterationem sensibilium causans, vel ab alteratione sensibili causata. Alteratio nihil aliud est quàm motus ille qui in hoc mundo corporali viget et qui substantias corporum ad generationem vel corruptionem disponit.

animæ sunt simpliciter difficilè mobiles propter immobilitatem subjecti. Et ideo non dicit quòd sanitas difficilè mobilis simpliciter sit habitus, sed quòd est ut habitus, sicut in Græco habetur. Qualitates autem animæ dicuntur simpliciter habitus.

Ad *tertium* dicendum, quòd dispositiones corporales quæ sunt in prima specie qualitatis, ut quidam posuerunt, differunt à qualitatibus tertiæ speciei in hoc quòd qualitates tertiæ speciei sunt ut in fieri et ut in motu; unde dicuntur passiones vel passibiles qualitates : quando autem jam pervenerint ad perfectum quasi ad speciem, tunc jam sunt in prima specie qualitatis. Sed hoc improbat Simplicius (Comm. Præd. cap. *De qual.*), quia secundùm hoc calefactio esset in tertia specie qualitatis, calor autem in prima; Aristoteles autem ponit calorem in tertia. Unde Porphyrius dicit (sicut Simplicius ibidem refert) quòd « passio vel passibilis qualitas, et dispositio et habitus » differunt in corporibus secundùm intensionem et remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem secundùm calefieri tantùm, non autem ut calefacere possit, tunc est passio, si sit citò transiens, vel passibilis qualitas, si sit manens. Quando autem jam ad hoc perducitur quòd potest etiam alterum calefacere, tunc est dispositio. Si autem ulteriùs in tantum confirmetur, quòd sit difficilè mobilis, tunc erit habitus; ut sic dispositio sit quædam intensio seu perfectio passionis vel passibilis qualitatis, habitus autem dispositionis. Sed hoc improbat Simplicius, quia talis intensio et remissio non important diversitatem ex parte ipsius formæ, sed ex diversa participatione ipsius subjecti; et ita non diversificarentur per hoc species qualitatis. Et ideo aliter dicendum est quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLIX, art. 2 ad 1), commensuratio ipsarum qualitatum passibilium, secundùm convenientiam ad naturam, habet rationem dispositionis; et ideo factâ alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quæ sunt calidum, frigidum, humidum et siccum, fit ex consequenti alteratio (1) secundùm ægritudinem et sanitatem. Primò autem et per se non est alteratio secundùm hujusmodi habitus et dispositiones.

ARTICULUS II. — UTRUM ANIMA SIT SUBJECTUM HABITUS SECUNDUM SUAM ESSENTIAM, VEL SECUNDUM SUAM POTENTIAM.

De his etiam Sent. I, dist. 26, art. 5 ad 4 et 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus sint in anima magis secundùm essentiam quàm secundùm potentiam. Dispositiones enim et habitus dicuntur in ordine ad naturam (2), ut dictum est (quæst. XLIX, art. 3). Sed natura magis attenditur secundùm essentiam animæ quàm secundùm potentias, quia anima secundùm suam essentiam est natura corporis talis (3), et forma ejus. Ergo habitus sunt in anima secundùm ejus essentiam, et non secundùm potentiam.

2. Præterea, accidentis non est accidens; habitùs autem est quoddam accidens. Sed potentiæ animæ sunt de genere accidentium, ut dictum est (part. I, quæst. LXXVII, art. 1). Ergo habitus non est in anima ratione suæ potentiæ.

3. Præterea, subjectum est prius eo quod est in subjecto. Sed habitus,

(1) Alteratio præcipuè per has qualitates exercetur : cum quibus tamen innumeræ aliæ connectuntur, inquantum ex eis resultant, ut raritas et levitas sequuntur calorem; vel ex earum permixtione fiunt, ut sapores, colores; vel eas inferunt, ut lux infert calorem.

(2) Id est, prout convenientiam vel disconvenientiam habent ad naturam.

(3) Nempè *physici*, *organici*, seu ex variis potentiis operativis, ut instrumentis, constituti, sicut dicitur (De anima, lib. II, text. 4), scilicet ad corporis mathematici differentiam, cujus anima non est forma nec natura : vel fortè *talis*, hoc est individui et singularis, etc.

cùm pertineat ad primam speciem qualitatis, est prior quàm potentia, quæ pertinet ad secundam speciem. Ergo habitus non est in potentia animæ sicut in subjecto.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. I, cap. ult.) ponit diversos habitus in diversis partibus animæ.

CONCLUSIO. — Quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundùm hoc habitus sunt in anima secundùm potentias.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLIX, art. 2 et 3), habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam vel ad operationem. Si ergo accipiatur habitus secundùm quòd habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur; quia ipsa anima est forma completiva humanæ naturæ. Unde secundùm hoc magis potest esse aliquis habitus vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quàm in anima per ordinem ad corpus. Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cujus homo potest esse particeps, secundùm illud (II. Pet. I, 4) : *Ut simus consortes naturæ divinæ*, sic nihil prohibet in anima secundùm suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam (1), ut infra dicetur (quæst. CX, art. 4). Si verò accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maximè habitus inveniuntur in anima, inquantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est (quæst. XLIX, art. 4). Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundùm hoc habitus sunt in anima secundùm suas potentias.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd essentia animæ pertinet ad naturam humanam, non sicut subjectum disponendum ad aliquid aliud; sed sicut forma et natura ad quam aliquis disponitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd accidens per se non potest esse subjectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subjectum, secundùm quòd est sub uno accidente, intelligitur esse subjectum alterius; et sic dicitur unum accidens esse subjectum alterius, ut superficies est subjectum coloris; et hoc modo potest potentia esse subjectum habitûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd habitus præmittitur potentiæ, secundùm quòd importat dispositionem ad naturam; potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quæ est posterior, cùm natura sit operationis principium. Sed habitus, cujus potentia est subjectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem; unde est posterior potentia. Vel potest dici quòd habitus præponitur potentiæ, sicut completum incompleto, et actus potentiæ; actus enim naturaliter est prior, quamvis potentia sit prior ordine generationis et temporis, ut dicitur (Metaph. lib. VII et IX, text. 13, ac deinceps, ut et lib. VII, text. 17).

ARTICULUS III. — UTRUM IN POTENTIIS SENSITIVÆ PARTIS POSSIT ESSE ALIQUIS HABITUS.

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. I, art. 1 corp. et dist. 33, quæst. II, art. 4, et De verit. quæst. I, art. 1 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in potentiis sensitivæ partis non possit esse aliquis habitus. Sicut enim potentia nutritiva pars est irrationalis, ita et sensitiva. Sed in potentiis nutritivæ partis non ponitur aliquis habitus. Ergo nec in potentiis sensitivæ partis aliquis habitus debet poni.

(1) Non solùm enim hominis potentiæ sunt ad bona opera exercenda dispositæ, sed etiam ipsa anima secundùm suam essentiam gloriâ ornatur.

2. Præterea, sensitivæ partes sunt communes nobis et brutis. Sed in brutis non sunt aliqui habitus, quia non est in eis voluntas, quæ in definitione habitûs ponitur, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3). Ergo in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus.

3. Præterea, habitus animæ sunt scientiæ et virtutes; et sicut scientia refertur ad vim apprehensivam, ita virtus ad vim appetitivam. Sed in potentiis sensitivis non sunt aliquæ scientiæ, cùm scientia sit universalium, quæ vires sensitivæ apprehendere non possunt. Ergo etiam nec habitus virtutum in partibus sensitivis esse possunt.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 10, in princ.), quòd aliquæ virtutes, scilicet temperantia et fortitudo, sunt irrationabilium partium.

CONCLUSIO. — **In potentiis sensitivis, prout ex instinctu naturæ operantur, non sunt aliqui habitus, sed prout operantur ex rationis judicio.**

Respondeo dicendum quòd vires sensitivæ dupliciter possunt considerari : uno modo secundùm quòd operantur ex instinctu naturæ; alio modo secundùm quòd operantur ex imperio rationis. Secundùm igitur quòd operantur ex instinctu naturæ, sic ordinantur ad unum, sicut et natura; et ideo, sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundùm quòd ex instinctu naturæ operantur. Secundùm verò quòd operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt; et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vires nutritivæ partis non sunt natæ obedire imperio rationis, et ideo non sunt in eis aliqui habitus; sed vires sensitivæ natæ sunt obedire imperio rationis, et ideo in eis esse possunt aliqui habitus; nam secundùm quòd obediunt rationi, quodammodo rationales dicuntur, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. ult.).

Ad *secundum* dicendum, quòd vires sensitivæ in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed si sibi relinquantur bruta animalia, operantur ex instinctu naturæ; et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes, sunt tamen in eis aliquæ dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo. Sed quia bruta animalia à ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt. Unde Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 36, non longe à princ.), quòd « videmus immanissimas bestias à maximis voluptatibus absterreri dolorum metu; quod cùm in earum consuetudinem verterit, domitæ et mansuetæ vocantur. » Deficit tamen ratio habitûs quantùm ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi vel non utendi, quod videtur ad rationem habitûs pertinere. Et ideo, propriè loquendo, in eis habitus esse non possunt.

Ad *tertium* dicendum, quòd « appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali, » ut dicitur (De anima, lib. III, text. 57); sed vires rationales apprehensivæ natæ sunt accipere à viribus sensitivis. Et ideo magis convenit quòd habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quàm in viribus sensitivis apprehensivis; cùm in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus, nisi secundùm quòd operantur ex imperio rationis. Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus secundùm quos homo sit bene memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus. Unde etiam Philosophus dicit (De memoria et reminisc. cap. 2, à med.), quòd « consuetudo multum operatur ad bene memorandum; »

quia etiam istæ vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivæ exteriores, ut visus et auditus, et hujusmodi, non sunt susceptivæ aliquorum habituum; sed secundùm dispositionem suæ naturæ ordinantur ad suos actus determinatos; sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum (1).

ARTICULUS IV. — UTRUM IN IPSO INTELLECTU SIT ALIQUIS HABITUS (2)

De his etiam infra, quæst. LI, art. 3 corp. et quæst. LVI, art. 3, et quæst. LXVII, art. 2 corp. et De verit. quæst. XX, art. 2 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in intellectu non sint aliqui habitus. Habitus enim operationibus conformantur, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Sed operationes hominis sunt communes animæ et corpori, ut dicitur (De anima, lib. I, text. 64 et seq.). Ergo et habitus. Sed « intellectus non est actus corporis, » ut dicitur (De anima, lib. III, text. 6). Ergo intellectus non est subjectum alicujus habitûs.

2. Præterea, omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Sed id quod est forma sine materia, est actus tantùm; quod autem est compositum ex forma et materia, habet potentiam et actum simul. Ergo in eo quod est forma tantùm, non potest esse aliquid quod sit simul in potentia et actu, sed solùm in eo quod est compositum ex materia et forma. Sed intellectus est forma sine materia. Ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu, sed solùm in conjuncto, quod est compositum ex anima et corpore.

3. Præterea, habitus est « dispositio secundùm quam aliquis bene vel male disponitur ad aliquid, » ut dicitur (Metaph. lib. V, text. 25). Sed quòd aliquis bene vel male sit dispositus ad actum intellectûs, provenit ex aliqua corporis dispositione; unde etiam (De anima, lib. II, text. 94) dicitur quòd « molles carne bene aptos mente videmus. » Ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu qui est separatus, sed in aliqua potentia quæ est actus alicujus partis corporis.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. VI, cap. 2, 3 et 10) ponit scientiam, et sapientiam, et intellectum, qui est habitus principiorum, in ipsa intellectiva parte animæ.

CONCLUSIO. — Sunt in intellectu aliqui habitus, scilicet scientia, sapientia, et intellectus, cùm horum operatio intellectui competat.

Respondeo dicendum quòd circa habitus cognoscitivos diversimodè sunt aliqui opinati. Quidam (3) enim ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere quòd habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis. Manifestum est enim quòd homines in habitibus diversificantur; unde non possunt habitus cognoscitivi directè poni in eo quòd unum numero existens est omnibus hominibus commune. Unde, si intellectus possibilis est unus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundùm quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili sicut in subjecto; sed

(1) Hinc in sensibus externis, in potentia loco motiva, in potentiis vegetativis, quæ sunt nutritiva, augmentativa et generativa, non sunt habitus propriè dicti, nec in membris externis, sed magis in viribus motum ipsorum imperantibus. Habitus verò possunt esse in appetitu sensitivo, ac etiam in æstimativa, in phantasia et in memoria sensitiva.

(2) In hoc articulo S. Doctor probat aliquos habitus esse in intellectu possibili, ut scientiam, sapientiam et principiorum intellectum.

(3) Scilicet Averroes quem proinde refellit S. Doctor ex professo, quantùm ad intellectûs unitatem individuam (part. I, quæst. LXXVI, art. 2).

erunt in viribus interioribus sensitivis, quæ sunt diversæ in diversis. Sed ista positio primò quidem est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim quòd vires sensitivæ non sunt rationales per essentiam, sed solùm per participationem, ut dicitur Ethic. lib. I, cap. ult.). Philosophus autem ponit intellectuales virtutes, quæ sunt sapientia, scientia et intellectus, in eo quod est rationale per essentiam. Unde non sunt in viribus sensitivis, sed in ipso intellectu. Expressè etiam dicit (De anima, lib. III, text. 8 et 18) quòd « intellectus possibilis, cùm sic (1) fiat singula, » id est, cùm reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, « tunc fit secundùm actum, » eo modo quo sciens dicitur esse in actu; quod quidem accidit cùm aliquis potest (2) operari per seipsum, scilicet considerando. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo, non tamen simpliciter ut ante addiscere aut invenire. Ipse ergo intellectus possibilis est in quo est habitus scientiæ, quo potest considerare etiam cùm non considerat. Secundò etiam hæc positio est contra rei veritatem. Sicut enim ejus est potentia cujus est operatio, ita etiam ejus est habitus cujus est operatio. Intelligere autem et considerare est proprius actus intellectûs. Ergo et habitus, quo consideratur, est propriè in ipso intellectu.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quidam dixerunt, ut Simplicius refert (Comment. Prædicam. cap. *De qualit.*), quòd quia « omnis operatio hominis est quodammodo conjuncti (3), » ut Philosophus dicit (De anima, lib. I, text. 64 et seq.), ideo nullus habitus est animæ tantùm, sed conjuncti; et ex hoc sequitur quòd nullus habitus sit in intellectu, cùm intellectus sit separatus, ut ratio proposita procedebat. Sed ista ratio non cogit. Habitus enim non est dispositio objecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiæ ad objectum. Unde habitus oportet quòd sit in ipsa potentia, quæ est principium actûs, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut objectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animæ et corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur (De anima, lib. I, text. 66). Patet autem quòd phantasma comparatur ad intellectum possibilem ut objectum, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 3 et 39). Unde relinquitur quòd habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectûs, non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animæ et corpori. Et ideo dicendum est quòd intellectus possibilis est subjectum habitûs. Illi enim competit esse subjectum habitûs quod est in potentia ad multa; et hoc maximè competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subjectum habituum intellectualium.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut potentia ad esse sensibile convenit materiæ corporali; ita potentia ad esse intelligibile convenit intellectui possibili. Unde nihil prohibet in intellectu possibili esse habitum, qui est medius inter puram potentiam et actum perfectum (4).

Ad ***tertium*** dicendum, quòd quia vires apprehensivæ interiùs præparant intellectui possibili proprium objectum, ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum; et sic habitus intellectivus secundariò potest esse in istis viribus; principaliter autem est in intellectu possibili.

(1) Ita cod. Alcan. edit. Rom. et Nicolai. Al. deest *sic*.

(2) Al., *possit*.

(3) Conjuncti, id est, persona quæ ex corporis et animæ unione fit.

(4) Utpotè participans de potentia pura quòd ad perfectionem actûs ordinatur; et de perfecto actu quòd potentiam ipsam quodammodo informet ac instruat quasi aptam ad operandum reddens.

ARTICULUS V. — UTRUM IN VOLUNTATE SIT ALIQUIS HABITUS.

De his etiam supra, quæst. XLIX, art. 4, et Sent. II, dist. 27, art. 1 ad 2, et III, dist. 23, quæst. I, art. 1 corp. et dist. 27, quæst. II, art. 3 ad 3, et De verit. quæst. I, art. 1 corp. et art. 2 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in voluntate non sit aliquis habitus. Habitus enim qui in intellectu sunt, sunt species intelligibiles quibus intelligit actu. Sed voluntas non operatur per aliquas species. Ergo voluntas non est subjectum alicujus habitûs.

2. Præterea, in intellectu agente non ponitur aliquis habitus, sicut in intellectu possibili, quia est potentia activa. Sed voluntas est maximè potentia activa, quia movet omnes potentias ad suos actus, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1). Ergo in ipsa non est aliquis habitus.

3. Præterea, in potentiis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex sua natura sunt ad aliquid determinatæ. Sed voluntas ex sua natura ordinatur ad hoc quòd tendat in bonum ordinatum ratione. Ergo in voluntate non est aliquis habitus.

Sed *contra* est quòd justitia est habitus quidam. Sed justitia est in voluntate; est enim justitia « habitus quidam secundùm quem aliqui volunt et operantur justa, » ut dicitur (Ethic. lib. v, cap. 1, in princ.). Ergo voluntas est subjectum alicujus habitûs.

CONCLUSIO. — Cùm voluntas sit quædam animæ rationalis potentia ac proinde diversimodè ad agendum ordinari possit, necesse est in ea aliquem habitum esse, videlicet justitiam.

Respondeo dicendum quòd omnis potentia quæ diversimodè potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cùm sit potentia rationalis, diversimodè potest ad agendum ordinari; et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum. Ex ipsa etiam ratione habitûs apparet quòd habet quemdam principalem ordinem ad voluntatem, prout « habitus est quo quis utitur, cùm voluerit, » ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut in intellectu est aliqua species quæ est similitudo objecti; ita oportet in voluntate et in qualibet vi appetitiva esse aliquid quo inclinetur in suum objectum, cùm nihil aliud sit actus appetitivæ virtutis quàm inclinatio quædam, ut supra dictum est (quæst. VI, art. 4, et quæst. XXII, art. 2). Ad ea ergo ad quæ sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiæ, non indiget aliquà qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanæ vitæ quòd vis appetitiva inclinetur ad aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiæ, quæ se habet ad multa et diversa; ideo necesse est quòd in voluntate et in aliis viribus appetitivis sint quædam qualitates inclinantes, quæ dicuntur habitus.

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus agens est agens tantùm, et nullo modo patiens; sed voluntas et quælibet vis appetitiva est movens et motum, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 54). Et ideo non est similis ratio de utroque; nam esse susceptivum habitûs convenit ei quod est quodammodo in potentia.

Ad *tertium* dicendum, quòd voluntas ex ipsa natura potentiæ inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis (1) voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quòd sequatur promptior operatio.

(1) Id est ad hoc aut illud bonum particulare quod per operationem suam consequi debet, vel circa quod hìc et nunc operatur, ut ad proprium finem perveniat.

ARTICULUS VI. — UTRUM IN ANGELIS SIT ALIQUIS HABITUS.

De his etiam infra, quæst. LI, art. 1 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelis non sint habitus. Dicit enim Maximus commentator Dionysii (De cœl. hier. cap. 7, parum à princ.) : « Non convenit arbitrari virtutes intellectuales, id est spirituales, more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, in divinis intellectibus, scilicet angelis, esse, ut aliud in alio sit sicut in subjecto; accidens enim omne illinc repulsum est. » Sed omnis habitus est accidens. Ergo in angelis non sunt habitus.

2. Præterea, sicut Dionysius dicit (De cœl. hier. cap. 4, parum à princ.), « sanctæ cœlestium essentiarum dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant. » Sed semper quod est per se, est prius et potius eo quod est per aliud. Ergo angelorum essentiæ per seipsas perficiuntur ad conformitatem Dei. Non ergo per aliquos habitus. Et hæc videtur esse ratio Maximi, qui ibidem (loc. cit.) subdit : « Si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsa harum essentia, nec deificari per se, quantùm foret possibile, valuisset. »

3. Præterea, habitus est dispositio quædam, ut dicitur (Metaph. lib. v, text. 25). Sed dispositio, ut ibidem dicitur, « est ordo habentis partes. » Cùm ergo angeli sint simplices substantiæ, videtur quòd in eis non sint dispositiones et habitus.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De cœl. hier. cap. 7, parum à princ.), quòd « Angeli primæ hierarchiæ nominantur calefacientes, et Throni, et effusio sapientiæ, manifestativo deiformium ipsorum habituum nomine. »

CONCLUSIO. — Non sunt in angelis habitus, qui sunt dispositiones ad esse naturale, sed habitus in eorum voluntate et intellectu sunt, quibus bene disponuntur ad attingendum ipsum Deum.

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt in angelis non esse habitus, sed quòd quæcumque dicuntur de eis, essentialiter dicuntur. Unde Maximus, post prædicta verba quæ induximus (in arg. 2), dicit : « Habitus eorum, atque virtutes quæ in eis sunt, essentiales sunt propter immaterialitatem. » Et hoc etiam Simplicius dicit (Comm. Prædicam. cap. *De qual.*) : « Sapientia quæ est in anima, habitus est; quæ autem in intellectu, substantia; omnia enim quæ sunt divina, et per se sufficientia sunt, et in seipsis existentia. » Quæ quidem positio partim habet veritatem, et partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex præmissis (quæst. XLIX, art. 4) quòd subjectum habitûs non est nisi ens in potentia. Considerantes igitur prædicti commentatores quòd angeli sunt immateriales, et quòd non est in illis potentia materiæ, secundùm hoc ab eis habitum excluserunt et omne accidens. Sed quia licèt in angelis non sit potentia materiæ, est tamen in eis aliqua potentia (esse enim actum purum est proprium Dei), ideo, inquantum invenitur in eis de potentia, intantum in eis possunt habitus inveniri. Sed quia potentia materiæ et potentia intellectualis substantiæ non est unius rationis, ideo per consequens nec habitus unius rationis est utrobique. Unde Simplicius dicit (Comment. Prædicam., loc. sup. cit.) quòd « habitus intellectualis substantiæ non sunt similes his qui sunt hìc habitibus; sed magis sunt similes simplicibus et immaterialibus speciebus, quas continet in seipsa. » Circa hujusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, et aliter intellectus humanus. Intellectus enim humanus, cùm sit infimus in ordine intellectuum, est in potentia respectu omnium intelligibilium, sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium; et ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed in-

tellectus angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam; non autem sicut actus purus (hoc enim solius Dei est), sed cum permixtione alicujus potentiæ; et tantò minùs habet de potentialitate, quantò est superior. Et ideo dictum est (pars I, quæst. LV art. 3), inquantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam; sed inquantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, et alia secundùm modum suæ substantiæ, ut dicitur (libro De causis, prop. 8 et 13), et tantò perfectiùs, quantò est perfectior. Sed, quia nullus angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distat; propter hoc ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum et voluntatem, indiget aliquibus habitibus, tanquam in potentia existens respectu illius puri actûs. Unde Dionysius dicit (loc. cit. in arg. *Sed cont.*), « habitus eorum esse deiformes. » quibus scilicet Deo conformantur. Habitus autem qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in angelis, cùm sint immateriales.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum Maximi intelligendum est de habitibus et accidentibus materialibus.

Ad *secundum* dicendum. quòd quantùm ad hoc quod convenit angelis per suam essentiam, non indigent habitu. Sed quia non ita sunt per seipsos entes, quin participent sapientiam et bonitatem divinam, ideo inquantum indigent participare aliquid ab exteriori, intantum necesse est in eis ponere habitus.

Ad *tertium* dicendum, quòd in angelis non sunt partes essentiæ; sed sunt partes secundùm potentiam, inquantum intellectus eorum per plures species perficitur, et voluntas eorum se habet ad plura.

QUÆSTIO LI.

DE CAUSA HABITUUM QUANTUM AD GENERATIONEM IPSORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa habituum et primò quantùm ad generationem ipsorum; secundò quantùm ad augmentum; tertiò quantùm ad diminutionem et corruptionem. Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm aliquis habitus sit à natura. — 2° Utrùm aliquis habitus ex actibus causetur. — 3° Utrùm per unum actum possit generari habitus. — 4° Utrùm aliqui habitus sint in hominibus infusi à Deo.

ARTICULUS I. — UTRUM ALIQUIS HABITUS SIT A NATURA (1).

De his etiam infra, quæst. LXIII, art. 1, et 2 2, quæst. XLVII, art. 15, Sent. III, dist. 33, quæst. art. 2, quæst. I, et De verit. quæst. I, art. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus habitus sit à natura. Eorum enim quæ sunt à natura, usus non subjacet voluntati. Sed habitus est « quo quis utitur, cùm voluerit, » ut dicit Commentator (De anima, lib. III, comment. 18). Ergo habitus non est à natura.

2. Præterea, natura non facit per duo quod per unum potest facere (2). Sed potentiæ animæ sunt à natura. Si igitur habitus potentiarum à natura essent, habitus et potentia essent unum.

3. Præterea, natura non deficit in necessariis. Sed habitus sunt necessarii ad bene operandum, ut supra dictum est (quæst. XLIX, art. 4). Si igitur

(1) Hic *natura* distinguitur contra principium extrinsecum et violentum, non contra voluntatem, neque contra id cujus usus est à voluntate.

(2) Quia nimirum nihil frustra vel superfluè facit.

habitus aliqui essent à natura, videtur quòd natura non deficeret quin omnes habitus necessarios causaret. Patet autem hoc esse falsum; ergo habitus non est à natura.

Sed *contra* est quòd (Eth. lib. VI, cap. 6) inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est à natura; unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita.

CONCLUSIO. — **Cùm inter alios habitus intellectus principiorum omnibus insitus sit, aliquis à natura habitus inest.**

Respondeo dicendum quòd aliquid potest esse naturale alicui dupliciter: uno modo secundùm naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursùm: alio modo secundùm naturam individui; sicut naturale est Socrati vel Platoni esse ægrotativum vel sanativum, secundùm propriam complexionem. Rursùs secundùm utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter: uno modo, quia totum est à natura; alio modo, quia secundùm aliquid est à natura, et secundùm aliquid est ab exteriori principio: sicut cùm aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est à natura; cùm autem aliquis sanatur auxilio medicinæ, sanitas partim est à natura, partim ab exteriori principio. Si igitur loquamur de habitu (1) secundùm quòd est dispositio subjecti in ordine ad formam, vel naturam, quolibet prædictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis, quæ debetur humanæ speciei, extra quam nullus homo invenitur; et hæc est naturalis secundùm naturam speciei. Sed quia talis dispositio quamdam latitudinem habet, contingit diversos gradus hujusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundùm naturam individui; et hujusmodi dispositio potest esse vel totaliter à natura, vel partim à natura, et partim ab exteriori principio, sicut dictum est supra (in corp.) de his qui sanantur per artem. Sed habitus qui est dispositio ad operationem, cujus subjectum est potentia animæ, ut dictum est (quæst. L, art. 2), potest quidem esse naturalis, et secundùm naturam speciei, et secundùm naturam individui. Secundùm quidem naturam speciei, secundùm quòd se tenet ex parte ipsius animæ, quæ cùm sit forma corporis, est principium specificum; secundùm autem naturam individui, ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales, ita quòd sint totaliter à natura (2). In angelis siquidem contingit, eo quòd habent species intelligibiles naturaliter inditas, quod non competit humanæ naturæ, ut dictum est (part. I, quæst. LV, art. 2). Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim à natura existentes, et partim ab exteriori principio. Aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundùm inchoationem, et secundùm naturam speciei et secundùm naturam individui. Secundùm quidem naturam speciei ex parte ipsius animæ, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis; ex ipsa enim natura animæ intellectualis convenit homini quòd statim cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat quòd omne totum est majus suà parte; et simile est in cæteris. Sed quid sit totum et quid sit pars cognoscere non potest nisi per species intelligibiles à phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus, in fine Posteriorum (text. ult. circ. med.), ostendit quòd cognitio principiorum provenit nobis

(1) Habitus ille dicitur habitus otiosus qui non ad operationem se refert, nisi remotè.

(2) Quia semper est opus aliquibus principiis externis, adeò ut ipse intellectus principiorum qui dicitur naturalis, non possit esse ex sola natura, eo quòd cognitio terminorum quibus ea principia constant, non possit haberi sine prævia sensûs cognitione.

ex sensu. Secundùm verò naturam individui est aliquis habitus cognoscitivus secundùm inchoationem naturalem, inquantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum quàm alius, inquantum ad operationem intellectûs indigemus virtutibus sensitivis. In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundùm inchoationem ex parte ipsius animæ, quantùm ad ipsam substantiam habitûs; sed solùm quantùm ad principia quædam ipsius, sicut principia juris communis dicuntur esse seminalia virtutum. Et hoc ideo, quia inclinatio ad objecta propria, quæ videtur esse inchoatio habitûs, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis secundùm naturam individui sunt aliqui habitus appetitivi secundùm inchoationes naturales; sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de natura secundùm quòd dividitur contra rationem et voluntatem; cùm tamen ipsa ratio et voluntas ad naturam hominis pertineant.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentiæ, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest; sicut in angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam quòd sit per se cognoscitiva omnium, quia oporteret quòd esset actus omnium, quod solius Dei est. Id enim quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus quod cognoscitur. Unde sequeretur, si potentia angeli per seipsam cognosceret omnia, quòd esset similitudo et actus omnium. Unde oportet quòd superaddantur potentiæ intellectivæ ipsius aliquæ species intelligibiles, quæ sunt similitudines rerum intellectarum; quia per participationem divinæ sapientiæ, et non per essentiam propriam possunt intellectus eorum esse actu ea quæ intelligunt. Et sic patet quòd non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere.

Ad *tertium* dicendum, quòd natura non æqualiter se habet ad causandas omnes diversitates habituum; quia quidam possunt causari à natura, quidam non, ut supra dictum est (in solut. præc.). Et ideo non sequitur, si aliqui sint habitus naturales, quòd omnes sint naturales.

ARTICULUS II. — UTRUM ALIQUIS HABITUS CAUSETUR EX ACTIBUS.

De his etiam infra, quæst. LXIII, art. 2, et De malo, quæst. II, art. 2 ad 4, et 6, et De verit. quæst. I, art. 9 corp. et ad 10, et art. 2 ad 13.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus habitus possit ex actu causari. Habitus enim est qualitas quædam, ut supra dictum est (qu. XLIX, art. 1). Omnis autem qualitas causatur in aliquo subjecto, inquantum est alicujus receptivum. Cùm igitur agens ex hoc quòd agit non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat, videtur quòd non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

2. Præterea, illud in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam, sicut patet in re calefacta vel infrigidata; quod autem producit actum causantem qualitatem, movet, ut patet de calefaciente vel infrigidante. Si igitur in aliquo causaretur habitus per actum sui ipsius, sequeretur quòd idem esset movens et motum, vel idem agens et patiens, quod est impossibile, ut dicitur (Physic. lib. III, text. 8).

3. Præterea, effectus non potest esse nobilior suâ causâ (1). Sed habitus est nobilior quàm actus præcedens habitum; quod patet ex hoc quòd

(1) Imò potiùs causa est semper nobilior causato.

nobiliores actus reddit. Ergo habitus non potest causari ab actu præcedente habitum.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2) docet habitus virtutum et vitiorum ex actibus causari.

CONCLUSIO. — Ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva et mota, quæ nominatur habitus.

Respondeo dicendum quòd in agente quandoque est solum activum principium sui actûs, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi; et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu. Et inde est quòd res naturales « non possunt aliquid consuescere vel dissuescere, » ut dicitur (Ethic. lib. II, in princ.). Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actûs, sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivæ virtutis procedunt à vi appetitiva, secundùm quòd movetur à vi apprehensiva repræsentante objectum; et ulteriùs vis intellectiva, secundùm quòd ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum, propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantùm ad primum activum principium, sed quantùm ad principium actûs quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva et mota, quæ nominatur habitus; sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundùm quòd moventur à ratione; et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundùm quòd movetur à primis propositionibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd agens, inquantum est agens, non recipit aliquid; sed inquantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid à movente; et sic causatur habitus.

Ad *secundum* dicendum, quòd idem secundùm idem non potest esse movens et motum : nihil autem prohibet idem à seipso moveri secundùm diversa, ut (Physic. lib. VIII, text. 28 et 29) probatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd actus præcedens habitum, inquantum procedit à principio activo, procedit à nobiliori principio quàm sit habitus generatus ; sicut ipsa ratio est nobilius principium quàm sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus, et intellectus principiorum est nobilius principium quàm scientia conclusionum.

ARTICULUS III. — UTRUM PER UNUM ACTUM POSSIT GENERARI HABITUS.

De his etiam infra, quæst. LXXI, art. 4 corp. et Sent. I, dist. 17, quæst. II, art. 3, et De veri quæst. I, art. 9 ad 12 et 13.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd per unum actum possit habitus generari. Demonstratio enim actus rationis est. Sed per unam demonstrationem causatur scientia, quæ est habitus conclusionis unius. Ergo habitus potest causari ex uno actu.

2. Præterea, sicut contingit actum crescere per multiplicationem, ita contingit actum crescere per intensionem. Sed multiplicatis actibus generatur habitus. Ergo etiam si multùm intendatur unus actus, poterit esse causa generativa habitûs.

3. Præterea, sanitas et ægritudo sunt habitus quidam. Sed ex uno actu contingit hominem vel sanari vel infirmari. Ergo unus actus potest habitum causare.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 7, parum ante fin.), quòd « sicut una hirundo ver non facit, nec una dies; ita utique nec beatum, nec felicem una dies, nec paucum tempus. » Sed beatitudo est

« operatio secundùm habitum perfectæ virtutis, » ut dicitur (Ethic. lib. I, ibid. et cap. 10 et 13). Ergo habitus virtutis, et eàdem ratione alius habitus, non causatur per unum actum.

CONCLUSIO. — Habitus virtutis necesse est ex pluribus actibus causari : apprehensivarum verò potentiarum habitus, nonnunquam unico actu sicut et habitus corporales, acquiruntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. præc.), habitus per actum generatur, inquantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quòd aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quòd activum totaliter vincat passivum. Undè videmus quòd quia ignis non potest totaliter vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum ; sed paulatim abjicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat. Manifestum est autem quòd principium activum, quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu, eò quòd appetitiva potentia se habet diversimodè et ad multa. Judicatur autem per rationem in actu uno aliquid appetendum secundùm determinatas rationes et circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus per modum naturæ; quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos. In apprehensivis autem potentiis considerandum est quòd duplex est passivum : unum quidem ipse intellectus possibilis; aliud autem intellectus, quem (De anima, lib. III, text. 20) vocat Aristoteles passivum, qui est ratio particularis, id est, vis cogitativa cum memorativa et imaginativa. Respectu igitur primi passivi potest esse aliquod activum quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi ; sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni ; quod quidem non facit propositio probabilis. Unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectûs possibilis. Habitum autem scientiæ possibile est causari ex uno rationis actu, quantùm ad intellectum possibilem; sed quantùm ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriæ imprimatur. Unde Philosophus (lib. De memoria et reminiscentia, cap. 2, non procul à fin.) dicit quòd « meditatio confirmat memoriam. » Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnæ virtutis, sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — UTRUM ALIQUI HABITUS SINT HOMINIBUS INFUSI A DEO (1)

De his etiam Sent. I, dist. 17, quæst. I, art. 3 corp. et III, dist. 23, quæst. III, art. 2 ad 3, et De ver. quæst. XII, art. 1 ad 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus habitus hominibus infundatur à Deo. Deus enim æqualiter se habet ad omnes. Si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infundet; quod patet esse falsum.

2. Præterea, Deus operatur in omnibus secundùm modum qui convenit naturæ ipsorum : quia « divinæ providentiæ est naturam salvare, » ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 4, parum ante fin. lect. 23). Sed ha-

(1) Dicuntur *gratuitæ* virtutes supernaturales quas *gratia* Dei operatur in nobis, ut fides, spes et charitas. Habitus infusi sunt omninò necessarii ut homo sit formaliter justus et sanctus. Unde S. synod. Trident. sess. VI, cap. 7, dicit : *In ipsa justificatione cum remissione peccatorum, hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum cui inseritur fidem, spem et charitatem.*

bitus in homine naturaliter causantur ex actibus, ut dictum est (art. 2 et 3 præc.). Non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus.

3. Præterea, si aliquis habitus à Deo infunditur, per illum habitum homo potest multos actus producere. Sed ex illis actibus causatur similis habitus, ut (Eth. lib. II, cap. 1 et 2) dicitur. Sequitur ergo duos habitus ejusdem speciei esse in eodem, unum acquisitum, et alterum infusum; quod videtur esse impossibile : non enim duæ formæ ejusdem speciei possunt esse in eodem subjecto. Non ergo habitus aliquis infunditur homini à Deo.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. XV, 5) : *Implevit eum Dominus spiritu sapientiæ et intellectûs*. Sed sapientia et intellectus quidam habitus sunt. Ergo aliqui habitus homini à Deo infunduntur.

CONCLUSIO. — Cùm ad finem, qui facultatem naturæ humanæ excedit, habitibus quibusdam homo disponatur, habitus quosdam à Deo infundi necessum est.

Respondeo dicendum quòd duplici ratione aliqui habitus homini à Deo infunduntur : prima ratio est, quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanæ naturæ, quæ est ultima et perfecta hominis beatitudo, ut supra dictum est (quæst. V, art. 5). Et quia habitus oportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundùm ipsos, ideo necesse est quòd etiam habitus ad hujusmodi finem disponentes excedant facultatem humanæ naturæ. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse, nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus (1). Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in primo dictum est (quæst. CV, art. 6). Sicut igitur quandoque ad ostensionem suæ virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quæ tamen per naturam posset causari; ita etiam quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari; sicut apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licèt non ita perfectè.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus quantùm ad suam naturam, æqualiter se habet ad omnes; sed secundùm ordinem suæ sapientiæ certâ ratione quædam tribuit aliquibus quæ non tribuit aliis.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc quod Deus in omnibus operatur secundùm modum eorum, non excludit quin Deus quædam operetur quæ natura operari non potest; sed ex hoc sequitur quòd nihil operatur contra id quod naturæ convenit.

Ad *tertium* dicendum, quòd actus qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum; sed confirmant habitum præexistentem : sicut medicinalia adhibita homini sano per naturam non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem priùs habitam corroborant.

QUÆSTIO LII.

DE AUGMENTO HABITUUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de augmento habituum, et circa hoc quæruntur tria. — 1° Utrùm habitus augeantur. — 2° Utrùm augeantur per additionem. — 3° Utrùm quilibet actus augeat habitum.

(1) Fide certum est aliqua dona et virtutes nobis à Deo infundi, quæ sunt qualitates in anima seu ejus potentiis permanenter inhærentes per modum habitûs, etiamsi fortassè non sit fide certum quòd qualitates illæ sint verè proprièque dicti habitus.

ARTICULUS I. — UTRUM HABITUS AUGEANTUR.

De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 1 et 2 corp. et De verit. quæst. I, art. 2, et quæst. V, art. 3, et Eth. lib. X, lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus augeri non possint. Augmentum enim est circa quantitatem, ut dicitur (Physic. lib. v, text. 18). Sed habitus non sunt in genere quantitatis, sed in genere qualitatis. Ergo circa eos augmentum esse non potest.

2. Præterea, habitus est perfectio quædam, ut dicitur (Physic. lib. VII, text. 17 et 18). Sed perfectio, cùm importet finem et terminum, non videtur posse recipere magis et minus. Ergo habitus augeri non potest

3. Præterea, in his quæ recipiunt magis et minus, contingit esse alterationem ; alterari enim dicitur quod de minùs calido fit magis calidum. Sed in habitibus non est alteratio, ut probatur (Physic. lib. VII, text. 15 et 17). Ergo habitus augeri non possunt.

Sed *contra* est, quòd fides est quidam habitus, et tamen augetur : unde discipuli Domino dicunt : *Domine, adauge nobis fidem*, ut habetur (Luc. XVII, 5). Ergo habitus augentur (1).

CONCLUSIO. — Habitus et dispositiones, cùm dicantur secundùm ordinem ad aliquid et secundùm se, et ut participantur à suis subjectis, intensionem et remissionem, seu augmentum et diminutionem suscipere possunt.

Respondeo dicendum quòd augmentum, sicut et alia ad quantitatem pertinentia, à quantitatibus corporalibus ad res spirituales et intellectuales transferuntur, propter connaturalitatem intellectûs nostri ad res corporales, quæ sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitatibus corporeis aliquid magnum, secundùm quòd ad debitam perfectionem quantitatis perducitur, unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quæ non reputatur magna in elephante. Unde et in formis dicimus aliquid magnum ex hoc quòd est perfectum. Et quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc « in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus, quod melius, » ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. VI, cap. 8, à princ.). Perfectio autem formæ dupliciter potest considerari : uno modo, secundùm ipsam formam; alio modo, secundùm quòd subjectum participat formam. Inquantum igitur attenditur perfectio formæ secundùm ipsam formam, sic dicitur ipsa esse parva vel magna (2), putà magna vel parva sanitas, vel scientia. Inquantum verò attenditur perfectio formæ secundùm participationem subjecti, dicitur magis et minus, putà magis vel minus album et sanum. Non autem ista distinctio procedit secundùm hoc quòd forma habeat esse præter materiam aut subjectum; sed quia alia est consideratio ejus secundùm rationem speciei suæ, et alia secundùm quod participatur in subjecto. Secundùm hoc igitur, circa intensionem et remissionem habituum et formarum fuerunt quatuor opiniones apud philosophos, ut Simplicius narrat (Com. Præd. cap. *De qualit.*). Plotinus enim et alii Platonici ponebant ipsas qualitates et habitus suscipere magis et minus propter hoc quòd materiales erant, et ex hoc habebant indeterminationem quamdam propter materiæ infinitatem. Alii verò in contrarium ponebant quòd ipsæ qualitates et habitus secundùm se non recipiebant magis et minus; sed *qualia* dicuntur magis et minus, secundùm diversam participationem : putà quòd justitia non dicatur magis et minus, sed justum. Et hanc opinionem tangit Aristoteles in Prædicamentis (loc. cit.). Tertia fuit opinio stoicorum, media inter has; posuerunt enim quòd aliqui habitus secundùm se recipiunt magis et

(1) Cf. quod dicetur (2 2, quæst. XXIV, art. 5).

(2) Ita passim cod. et editi Cod. Alcan. : *Sic dicitur ipsa esse magna, vel pauca, vel parva.*

minus, sicuti artes; quidam autem non, sicut virtutes. Quarta opinio fuit quorumdam dicentium quòd qualitates et formæ immateriales non recipiunt magis et minus; materiales autem recipiunt. Ut igitur hujus rei veritas manifestetur, considerandum est quòd illud secundùm quòd sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile. Quæcumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quæcumque autem recedunt ab illo vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem vel perfectiorem vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit (Metaph. lib. VIII, text. 10), quòd « species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem. » Si igitur aliqua forma vel quæcumque res secundùm seipsam vel secundùm aliquid sui sortiatur rationem speciei, necesse est quòd secundùm se considerata habeat determinatam rationem, quæ neque in plus excedere, neque in minus deficere possit; et hujusmodi sunt calor et albedo, et aliæ hujusmodi qualitates, quæ non dicuntur in ordine ad aliud, et multò magis substantia, quæ est per se ens. Illa verò quæ recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundùm seipsa diversificari in plus vel in minus; et nihilominus sunt eadem specie propter unitatem ejus ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem : sicut motus secundùm se est intensior et remissior; et tamen remanet eadem species propter unitatem termini ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate; nam corpus pertingit ad rationem sanitatis secundùm quòd habet dispositionem convenientem naturæ animalis, cui possunt dispositiones diversæ convenientes esse; unde potest variari dispositio in plus vel in minus, et tamen semper remanet sanitatis ratio. Unde Philosophus dicit (Eth. lib. X, cap. 2 vel 3, paulò post princ.), quòd sanitas ipsa recipit magis et minus; non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno et eodem semper, sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid. Hujusmodi autem diversæ dispositiones vel commensurationes sanitatis se habent secundùm excedens et excessum; unde, si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimæ commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur major vel minor. Sic igitur patet qualiter aliqua qualitas vel forma possit secundùm seipsam augeri vel minui, et qualiter non. — Si verò consideremus qualitatem vel formam secundùm participationem subjecti, sic etiam inveniuntur quædam qualitates et formæ recipere magis et minus, et quædam non. Hujusmodi autem diversitatis causam Simplicius assignat (loc. sup. cit.), ex hoc quòd substantia secundùm seipsam non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma quæ substantialiter participatur in subjecto, caret intensione et remissione. Unde in genere substantiæ nihil dicitur secundùm magis et minus. Et quia quantitas propinqua est substantiæ, forma et figura etiam consequuntur (1) quantitatem; inde est quòd neque etiam in istis dicitur aliquid secundùm magis aut minus. Unde Philosophus dicit (Physic. lib. VII, text. 15), quòd « cùm aliquid accipit formam et figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri. » Aliæ verò qualitates quæ sunt magis distantes à substantia, et conjunguntur passionibus et actionibus, recipiunt magis et minus secundùm participationem subjecti. Potest autem et magis explicari hujusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est (hìc sup.), id à quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum et stans in indivisibili (2). Duobus igitur modis potest contingere quòd forma non participatur secundùm magis et minus : uno modo, quia

(1) Ita cum cod. Tarrac. Nicolai et edit. Patav. Edit. Romana aliæque cum cod. Alcan., *consequitur*.

(2) Al., *et stans, et indivisibile*.

participans habet speciem secundùm ipsam; et inde est quòd nulla forma substantialis participatur secundùm magis et minus, et propter hoc Philosophus dicit (Metaph. lib. VIII, text. 10), quòd « sicut numerus non habet magis neque minus, sic neque substantia quæ est secundùm speciem, » id est, quantùm ad participationem formæ specificæ; » sed si quidem cum materia, » id est, secundùm materiales dispositiones, « invenitur magis et minus in substantia. » Alio modo potest contingere ex hoc quòd ipsa indivisibilitas est de ratione formæ. Unde oportet quòd si aliquid participet formam, participet illam secundùm rationem indivisibilitatis. Et inde est quòd species numeri non dicuntur secundùm magis et minus, quia unaquæque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuæ, quæ secundùm numeros accipiuntur, ut bicubitum et tricubitum; et de relationibus, ut duplum et triplum; et de figuris, ut trigonum, seu triangulus, et tetragonum, seu quadrangulus. Et hanc rationem ponit Aristoteles (Prædicam. cap. *De qual.*), ubi assignans rationem quare figuræ non recipiunt magis et minus, dicit : « Quæ quidem recipiunt trigoni (seu trianguli) rationem, et circuli, et similiter trigona (seu trianguli) vel circuli sunt, » quia indivisibilitas est de ipsa eorum ratione; unde quæcumque participant rationem eorum, oportet quòd indivisibiliter participent. Sic igitur patet quòd cùm habitus et dispositiones dicantur secundùm ordinem ad aliquid, ut dicitur (Physic. lib. VII, text. 17), dupliciter potest intensio et remissio in habitibus et dispositionibus considerari : uno modo, secundùm se, prout dicitur major vel minor sanitas, vel major vel minor scientia, quæ ad plura vel pauciora se extendit; alio modo, secundùm participationem subjecti, prout scilicet æqualis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quàm in alio, secundùm diversam aptitudinem vel ex natura vel ex consuetudine. Non enim habitus et dispositio dat speciem subjecto; neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem. Quomodo autem circa virtutem se habeat, infra dicetur (quæst. LXVI, art. 1 et 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut nomen magnitudinis derivatur à quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum, ita etiam et nomen augmenti, cujus terminus est *magnum* (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd habitus quidem perfectio est, non tamen talis perfectio quæ sit terminus sui subjecti, putà dans ei esse specificum; neque etiam in sui ratione terminum includit, sicut species numerorum (2) : unde nihil prohibet quin recipiat magis et minus.

Ad *tertium* dicendum, quòd alteratio primò quidem est in qualitatibus tertiæ speciei; in qualitatibus verò primæ speciei potest esse alteratio per posterius. Factâ enim alteratione secundùm calidum et frigidum, sequitur animal alterari secundùm sanum et ægrum (3); et similiter, factâ alteratione secundùm passiones appetitûs sensitivi, vel secundùm vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundùm scientiam et virtutes, ut dicitur (Physic. lib. VIII, text. 20).

ARTICULUS II. — UTRUM HABITUS AUGEANTUR PER ADDITIONEM.

De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 1 et 2 corp. et De verit. quæst. I, art. 2, et quæst. V, art. 5, et Eth. lib. X, lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd augmentum habituum fiat

(1) Vel absolutè si ex parvo tale augmentum fiat, vel etiam comparativè, si ex magno in majus.

(2) Supple *includunt* quia forma eorum est ultima unitas, quæ si à superveniente alia excedatur, numerus transit in aliam speciem, etc.

(3) Si saltem talis alteratio in calido et in frigido fiat, ut æquale temperamentum ex quo constat sanitas, dissolvatur.

per additionem. Nomen enim augmenti, ut dictum est (art. præc.), à quantitatibus corporalibus transfertur ad formas. Sed in quantitatibus corporalibus non fit augmentum sine additione; unde (De generatione, lib. I, text. 31) dicitur quòd « augmentum est præexistenti magnitudini additamentum. » Ergo et in habitibus non fit augmentum nisi per additionem.

2. Præterea, habitus non augetur nisi aliquo agente. Sed omne agens aliquid facit in subjecto patiente, sicut calefaciens facit calorem in ipso calefacto. Ergo non potest esse augmentum, nisi aliqua fiat additio.

3. Præterea, sicut id quod non est album est in potentia ad album; ita id quod est minus album est in potentia ad magis album. Sed id quod non est album non fit album nisi per adventum albedinis. Ergo id quod est minùs album non fit magis album nisi per aliquam aliam albedinem supervenientem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Physic. lib. IV, text. 84): « Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido quod non esset calidum, quando erat minus calidum. » Ergo pari ratione nec in aliis formis quæ augentur est aliqua additio.

CONCLUSIO. — Habitus secundùm subjecti participationem, quâ videlicet subjectum perfectius participat formam præexistentem, augentur; sed non per additionem formæ ad formam : scientia tamen per additionem secundùm seipsam aliquando aucta dicitur, quatenus se ad plura extendit.

Respondeo dicendum quòd hujus quæstionis solutio dependet ex præmissis. Dictum est enim supra (art. præc.), quòd augmentum et diminutio in formis quæ intenduntur et remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipsius formæ secundùm se consideratæ, sed ex diversa participatione subjecti. Et ideo hujusmodi augmentum habituum et aliarum formarum non fit per additionem formæ ad formam; sed fit per hoc quòd subjectum magis vel minùs perfectè participat unam et eamdem formam; et sicut per agens quod est actu, fit aliquid actu calidum, quasi de novo incipiens participare formam, non quòd fiat ipsa forma, ut probatur (Metaph. lib. VII, text. 32); ita per actionem intensam ipsius agentis efficitur magis calidum, tanquam perfectiùs participans formam, non tanquam formæ aliquid addatur. Si enim per additionem intelligeretur hujusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse nisi vel ex parte ipsius formæ, vel ex parte subjecti. Si autem ex parte ipsius formæ, jam dictum est (art. præc.), quòd talis additio vel subtractio speciem variaret (1), sicut variatur species coloris, quando de pallido fit album. Si verò hujusmodi additio intelligatur ex parte subjecti, hoc non posset esse nisi vel quia aliqua pars subjecti recipit formam quam priùs non habebat, ut si dicatur frigus crescere in homine, qui priùs frigebat in una parte, quando jam in pluribus partibus friget; vel quia aliquod aliud subjectum additur participans eamdem formam, sicut si calidum adjungatur calido, vel album albo. Sed secundùm utrumque istorum duorum modorum non dicitur aliquid magis album vel calidum, sed majus. Sed quia quædam accidentia augentur secundùm seipsa, ut supra dictum est (art. præc.), in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc quòd ei aliquid additur vel secundùm tempus in quo est, vel secundùm viam per quam est, et tamen manet eadem species propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensionem secundùm participationem subjecti, inquantum scilicet idem motus potest magis vel minùs expeditè aut promptè

(1) Quia nimirùm forma sive species rerum sunt similes numeris, quibus nihil omninò addi potest quin eo ipso varientur.

fieri. Similiter etiam et scientia potest augeri secundùm seipsam per additionem; sicut cùm aliquis plures conclusiones geometriæ addiscit, augetur in eo habitus ejusdem scientiæ secundùm speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo secundùm participationem subjecti per intensionem, prout scilicet expeditiùs et clariùs unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis. In habitibus autem corporalibus non multùm videtur fieri augmentum per additionem, quia non dicitur animal sanum simpliciter aut pulchrum, nisi secundùm omnes partes suas sit tale: quòd autem ad perfectiorem commensurationem perducantur, hoc contingit secundùm transmutationem simplicium qualitatum, quæ non augentur nisi secundùm intensionem ex parte subjecti participantis. Quomodo autem se habeat circa virtutes, infra dicetur (quæst. LXVI, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etiam in magnitudine corporali contingit dupliciter augmentum: uno modo, per additionem subjecti ad subjectum, sicut est in augmento viventium; alio modo per solam intensionem absque omni additione, sicut est in his quæ rarefiunt, ut dicitur (Physic. lib. IV, text. 63).

Ad *secundum* dicendum, quòd causa augens habitum facit quidem semper aliquid in subjecto, non autem novam formam; sed facit quòd subjectum perfectiùs participet formam præexistentem, aut quòd ampliùs se extendat.

Ad *tertium* dicendum, quòd id quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tanquam nondum habens formam; et ideo agens causat novam formam in subjecto (1). Sed id quod est minùs calidum aut album, non est in potentia ad formam, cùm jam actu formam habeat; sed est in potentia ad perfectum participationis modum; et hoc consequitur per actionem agentis.

ARTICULUS III. — UTRUM QUILIBET ACTUS AUGEAT HABITUM.

De his etiam Sent. IV, dist. 12, quæst. II, art. 1, quæst. I ad 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd quilibet actus augeat habitum. Multiplicatâ enim causâ, multiplicatur effectus. Sed actus sunt causa habituum aliquorum, ut supra dictum est (quæst. LI, art. 2). Ergo habitus augetur, multiplicatis actibus.

2. Præterea, de similibus idem est judicium. Sed omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2). Ergo si aliqui actus augeant habitum, quilibet actus augebit ipsum.

3. Præterea, simile augetur suo simili. Sed quilibet actus est similis habitui à quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

Sed *contra*, idem non est contrariorum causa. Sed, sicut dicitur (Eth. lib. II, cap. 2, circ. med.), « aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipsum, » utpote cùm negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

CONCLUSIO. — Actus quilibet si intensioni habitûs æquetur et ei proportionetur, augere habitum, et perfectionem reddere potest; secùs verò, si ab intensione habitus deficiat, et negligenter fiat.

Respondeo dicendum quòd « similes actus similes habitus causant, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2). Similitudo autem et dissimilitudo non solùm attenditur secundùm qualitatem eamdem vel diversam, sed etiam secundùm eumdem vel diversum participationis modum. Est enim dissimile non solùm nigrum albo, sed etiam minùs album magis albo; nam etiam motus fit à minùs albo in magis album, tanquam ex opposito in oppositum,

(1) Accidentalem nempè de qua expressè hìc agitur; putà vel albedinem, vel calorem quæ sunt accidentales formæ vel calidi, vel albi.

ut dicitur (Physic. lib. v, text. 52). Quia verò usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supra dictis patet (quæst. XLIX, art. 3, et qu. L, art. 5), sicut contingit quòd aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium ; ita etiam potest contingere quòd utitur habitu secundùm actum non respondentem proportionaliter intensioni habitûs. Si igitur intensio actûs proportionaliter æquetur intensioni habitûs, vel etiam superexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius, ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec quælibet gutta cavat lapidem ; sed multiplicato alimento tandem fit augmentum ; ita etiam multiplicatis actibus crescit habitus. Si verò intensio actûs proportionaliter deficiat ab intensione habitûs, talis actus non disponit ad augmentum habitûs, sed magis ad diminutionem ipsius.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO LIII.

DE CORRUPTIONE ET DIMINUTIONE HABITUUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de diminutione et corruptione habituum ; et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm habitus corrumpi possit. — 2° Utrùm possit diminui. — 3° De modo corruptionis et diminutionis.

ARTICULUS I. — UTRUM HABITUS CORRUMPI POSSIT.

De his etiam part. I, quæst. LXXXIX, art. 5 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus corrumpi non possit. Habitus enim inest sicut natura quædam ; unde operationes secundùm habitum sunt delectabiles. Sed natura non corrumpitur, manente eo cujus est natura. Ergo neque habitus corrumpi potest, manente subjecto.

2. Præterea, omnis corruptio formæ vel est per corruptionem subjecti, vel est à contrario ; sicut ægritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam superveniente sanitate. Sed scientia, quæ est quidam habitus, non potest corrumpi per corruptionem subjecti, quia intellectus, qui est subjectum ejus, est substantia quædam quæ non corrumpitur (1), ut dicitur (De anima, lib. I, text. 65). Et similiter etiam non potest corrumpi à contrario ; nam species intelligibiles non sunt ad invicem contrariæ, ut dicitur (Metaph. lib. VII, text. 52). Ergo habitus scientiæ nullo modo corrumpi potest.

3. Præterea, omnis corruptio est per aliquem motum. Sed habitus scientiæ, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animæ ; quia anima per se non movetur, movetur autem per accidens per motum corporis. Nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu, cùm intellectus sit per se locus specierum sine corpore ; unde ponitur quòd nec per sensum, nec per mortem corrumpuntur habitus. Ergo scientia corrumpi non potest, et per consequens nec habitus virtutis, qui etiam est in anima rationali ; et sicut Philosophus dicit (Eth. lib. I, cap. 10, in med.), « virtutes sunt permanentiores disciplinis. »

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (lib. De longitudine et brevitate vitæ, cap. 2) quòd « scientiæ corruptio est oblivio et deceptio. » Peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit ; et « ex contrariis actibus virtutes

(1) Ita ex codd. Nicolai. Al., *quædam, et non corrumpitur.*

generantur et corrumpuntur, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 2, non multùm à princ.).

CONCLUSIO. — Corrumpi contingit per se, vel per accidens quoscumque habitus qui vel contrarium habent, vel in subjectis sunt quæ corrumpi possint.

Respondeo dicendum quòd secundùm se dicitur aliqua forma corrump per contrarium suum ; per accidens autem per corruptionem sui subjecti Si igitur fuerit aliquis habitus cujus subjectum est corruptibile, et cujus causa habet contrarium, utroque modo corrumpi poterit ; sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate et ægritudine. Illi verò habitus quorum subjectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens. Sunt tamen habitus quidam qui, etsi principaliter sint in subjecto incorruptibili, secundariò tamen sunt in subjecto corruptibili ; sicut habitus scientiæ, qui principaliter quidem est in intellectu possibili, secundariò autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut supra dictum est (quæst. L, art. 3 ad 3), et ideo ex parte intellectûs possibilis habitus scientiæ non potest corrumpi per accidens, sed solùm ex parte inferiorum virium sensitivarum. Est igitur considerandum si possunt hujusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat aliquod contrarium vel ex parte sua, vel ex parte suæ causæ, poterit per se corrumpi ; si verò non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem quòd species intelligibilis in intellectu possibili existens non habet aliquid contrarium; neque iterum intellectui agenti (1), qui est causa ejus, potest aliquid esse contrarium. Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediatè ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Hujusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium quàm practicorum, qui nullâ oblivione vel deceptione corrumpi possunt, sicut Philosophus dicit (Eth. lib. VI, cap. 5, in fin.), de prudentia, quòd « non perditur per oblivionem. » Aliquis verò habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia ; cujus causæ dupliciter potest aliquid contrarium esse. Uno modo ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit. Etenim enuntiationi quæ est : « Bonum est bonum, » contraria est ea quæ est : « Bonum non est bonum, » secundùm Philosophum (Periherm. lib. II, cap. ult. à med.). Alio modo quantùm ad ipsum processum rationis, prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico vel demonstrativo. Sic igitur patet quòd per falsam rationem potest corrumpi habitus veræ opinionis aut etiam scientiæ. Unde Philosophus dicit quòd « deceptio est corruptio scientiæ, » sicut supra dictum est (in arg. *Sed cont.*). Virtutum verò quædam sunt intellectuales, quæ sunt in ipsa ratione, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 1 vel 2), de quibus est eadem ratio quæ est de scientia vel opinione. Quædam verò sunt in parte animæ appetitiva, quæ sunt virtutes morales ; et eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitus autem appetitivæ partis causantur per hoc quòd ratio nata est appetitivam partem movere. Unde per judicium rationis in contrarium moventis quocumque modo, scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis vel vitii (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 10, non longè à fin.), « habitus similitudinem habet naturæ, deficit tamen ab

(1) Ita codd. et editi passim. Edit. Rom., *in intellectu agente ;* et mox in cod. Tarrac. omittitur, *qui est causa ejus.*

(2) Hinc habitus corporales sunt corruptibiles per se et per accidens ; habitus primorum principiorum non sunt corruptibiles neque per se, neque per accidens ; habitus verò scientiarum et virtutum sunt corruptibiles per se et per accidens

ipsa; » et ideo cùm natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus saltem difficilè removetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd, etsi speciebus intelligibilibus non sit aliquid contrarium, enuntiationibus tamen et processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd scientia non removetur per motum corporalem, quantùm ad ipsam radicem habitûs; sed solùm quantùm ad impedimentum actûs, inquantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiæ etiam quantùm ad ipsam radicem habitûs; et similiter etiam potest corrumpi habitus virtutis. Tamen quod dicitur « virtutes esse permanentiores disciplinis, » intelligendum est non ex parte subjecti vel causæ, sed ex parte actûs : nam virtutum usus est continuus per totam vitam, non autem usus disciplinarum.

ARTICULUS II. — UTRUM HABITUS POSSIT DIMINUI.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus diminui non possit. Habitus enim est quædam qualitas et forma simplex. Simplex autem aut totum habetur, aut totum amittitur. Ergo habitus, etsi corrumpi possit, diminui non potest.

2. Præterea, omne quod convenit accidenti, convenit eidem secundùm se vel ratione sui subjecti. Habitus autem secundùm seipsum non intenditur et remittitur; alioquin sequeretur quòd aliqua species de suis individuis prædicaretur secundùm *magis* et *minus*. Si verò secundùm participationem subjecti diminui possit, sequitur quòd aliquid accidat habitui proprium, quod non sit commune ei et subjecto. Cuicumque autem formæ convenit aliquid proprium præter suum subjectum, illa forma est separabilis, ut dicitur (De anima, lib. I, text. 13). Sequitur ergo quòd habitus sit forma separabilis, quod est impossibile.

3. Præterea, ratio et natura habitûs, sicut et cujuslibet accidentis, consistit in concretione ad subjectum, unde et quodlibet accidens definitur per suum subjectum. Si igitur habitus secundùm seipsum non intenditur neque remittitur, neque etiam secundùm concretionem sui ad subjectum diminui poterit; et ita nullo modo diminuetur.

Sed *contra* est quòd contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem et diminutio sunt contraria. Cùm igitur habitus possit augeri, videtur quòd etiam possit diminui.

CONCLUSIO. — **Sicut contingit habitus augeri, ita et diminui ex his causis possunt, ex quibus corrumpuntur.**

Respondeo dicendum quòd habitus dupliciter diminuuntur, sicut et augentur, ut ex supra dictis patet (quæst. LII, art. 1). Et sicut ex eadem causa augentur ex qua generantur, ita ex eadem causa diminuuntur ex qua corrumpuntur. Nam diminutio habitûs est quædam via ad corruptionem, sicut è converso generatio habitûs est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd habitus secundùm se consideratus est forma simplex (1); et secundùm hoc non accidit ei diminutio, sed secundùm diversum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentiæ ipsius participantis, quæ scilicet diversimodè potest unam formam participare, vel quæ potest ad plura vel ad pauciora extendi (2).

(1) Sive *qualitas simplex* quasi accidentalis forma (Nicolai).

(2) Referendo ad modos illos duos quibus habitus diminui significatur, scilicet per minorem, sive debiliorem radicationem in subjecto, vel per substractionem aliquorum graduum formæ præ-

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procederet, si ipsa essentia habitûs nullo modo diminueretur. Hoc autem non ponimus, sed quòd quædam diminutio essentiæ habitûs non habet principium ab habitu, sed à participante.

Ad *tertium* dicendum, quòd quocumque modo significetur accidens, habet dependentiam à subjecto secundùm suam rationem; aliter tamen et aliter. Nam accidens significatum in abstracto importat habitudinem ad subjectum, quæ incipit ab accidente, et terminatur ad subjectum; nam albedo dicitur quâ aliquid est album. Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur subjectum, quasi prima pars definitionis, quæ est genus, sed quasi secunda, quæ est differentia; dicimus enim quòd simitas est curvitas nasi. Sed in concretis incipit habitudo à subjecto, et terminatur ad accidens; dicitur enim album quod habet albedinem. Propter quod in definitione hujusmodi accidentis ponitur subjectum tanquam genus, quod est prima pars definitionis; dicimus enim quòd simum est nasus curvus. Sic igitur id quod convenit accidentibus ex parte subjecti, non autem ex ipsa ratione accidentis, non attribuitur accidenti in abstracto, sed in concreto; et hujusmodi est intensio et remissio in quibusdam accidentibus: unde albedo non dicitur *magis* et *minùs*, sed album. Et eadem ratio est in habitibus et aliis qualitatibus; nisi quòd quidam habitus augentur vel diminuuntur per quamdam additionem, ut ex supra dictis patet (quæst. LII, art. 2).

ARTICULUS III. — UTRUM HABITUS CORRUMPATUR VEL DIMINUATUR PER SOLAM CESSATIONEM AB OPERE.

De his etiam 22, quæst. XXIV, art. 10, et Sent. I, dist. 17, quæst. II, art. 5 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus non corrumpatur aut diminuatur per solam cessationem ab opere. Habitus enim permanentiores sunt quàm passibiles qualitates (1), ut ex supra dictis apparet (quæst. XLIX, art. 2 ad 3). Sed passibiles qualitates non corrumpuntur neque diminuuntur per cessationem ab actu; non enim albedo diminuitur, si visum non immutet; neque calor, si non calefaciat. Ergo neque habitus diminuuntur, neque corrumpuntur per cessationem ab actu.

2. Præterea, corruptio et diminutio sunt quædam mutationes. Sed nihil mutatur absque aliqua causa movente. Cùm igitur cessatio ab actu non importet aliquam causam moventem, non videtur quòd per cessationem ab actu possit esse diminutio vel corruptio habitûs.

3. Præterea, habitus scientiæ et virtutis sunt in anima intellectiva, quæ est supra tempus. Ea verò quæ sunt supra tempus non corrumpuntur, neque diminuuntur per temporis diuturnitatem. Ergo neque hujusmodi habitus corrumpuntur vel diminuuntur per temporis diuturnitatem, si diu aliquis absque exercitio permaneat.

Sed *contra* est quod Philosophus (lib. De longitudine et brevitate vitæ, cap. 2) dicit quòd « corruptio scientiæ non solùm est deceptio, sed etiam oblivio; » et etiam (Eth. lib. VIII, cap. 5, parum à princ.) dicitur quòd « multas amicitias inappellatio dissolvit; » et eâdem ratione alii habitus virtutum per cessationem ab actu diminuuntur vel tolluntur.

CONCLUSIO. — Sicut ex actibus generatur et augetur habitus; ita cessare ab actu diminuit et tollit nonnunquam habitum.

existentis; ex opposito ad alios prædictos modos quibus augeri potest; scilicet per majorem radicationem in subjecto vel per additionem.

(1) Qualitates passibiles non habent causas fixas et immobiles de se sicut habitus, cùm sint causæ duntaxat corporales; unde nec æquè permanentes naturâ suâ, vel firmæ sunt, sed per accidens tantùm possunt ita firmiter inhærere, vel difficilè removeri.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicitur (Physic. lib. VIII, text. 27), aliquid potest esse movens dupliciter : uno modo per se, quod scilicet movet secundùm rationem propriæ formæ, sicut ignis calefacit; alio modo per accidens, sicut id quod removet prohibens. Et hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem vel diminutionem habituum, inquantum scilicet removetur actus qui prohibebat causas corrumpentes vel diminuentes habitum. Dictum est enim (art. præc.) quòd habitus per se corrumpuntur vel diminuuntur ex contrario agente. Unde quorumcumque habituum contraria succrescunt per temporis tractum, quæ oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem, hujusmodi habitus diminuuntur vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam cessationem ab actu, ut patet etiam in scientia et in virtute. Manifestum est enim quòd habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus. Cùm autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est quòd proveniant multæ passiones et operationes præter modum virtutis, ex inclinatione appetitûs sensitivi et aliorum quæ exteriùs movent. Unde corrumpitur virtus vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundùm quos est homo promptus ad rectè judicandum de imaginatis. Cùm igitur homo cessat ab usu intellectualis habitûs, insurgunt imaginationes extraneæ, et quandoque ad contrarium ducentes; ita quòd, nisi per frequentem usum intellectualis habitûs quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minùs aptus ad rectè judicandum, et quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ita etiam calor per cessationem à calefaciendo corrumperetur, si per hoc incresceret frigidum, quod est calidi corruptivum.

Ad *secundum* dicendum, quòd cessatio ab actu est movens ad corruptionem vel diminutionem, sicut removens prohibens, ut dictum est (corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd pars intellectiva animæ secundùm se est supra tempus, sed pars sensitiva subjacet tempori, et ideo per temporis cursum transmutatur quantùm ad passiones appetitivæ partis, et etiam quantùm ad vires apprehensivas. Unde Philosophus dicit (Physic. lib. IV, text. 117), quòd « tempus est causa oblivionis. »

QUÆSTIO LIV.

DE DISTINCTIONE HABITUUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione habituum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm multi habitus possint esse in una potentia. — 2° Utrùm habitus distinguantur secundùm objecta.—3° Utrùm habitus distinguantur secundùm bonum et malum. — 4° Utrùm unus habitus ex multis habitibus constituatur.

ARTICULUS I. — UTRUM MULTI HABITUS POSSINT ESSE IN UNA POTENTIA.

De his etiam 2 2, quæst. LXVII, art. 5 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 1, quæst. III corp. et dist. 33, quæst. II, art. 3, quæst. II ad 3, et De ver. quæst. I, art. 12 ad 4, et quæst. XV, art. 2 ad 11.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non possint esse multi habitus in una potentia. Eorum enim quæ secundùm idem distinguuntur, multiplicato uno, multiplicatur et aliud. Sed secundùm idem potentiæ et habitus distinguuntur, scilicet secundùm actus et objecta. Similiter ergo multiplicantur. Non ergo possunt esse multi habitus in una potentia.

2. Præterea, potentia est virtus quædam simplex. Sed in uno subjecto simplici non potest esse diversitas accidentium; quia subjectum est causa accidentis; ab uno autem simplici non videtur procedere nisi unum. Ergo in una potentia non possunt esse multi habitus.

3. Præterea, sicut corpus formatur per figuram; ita potentia formatur per habitum. Sed unum corpus non potest simul formari diversis figuris. Ergo neque una potentia potest simul formari diversis habitibus. Non ergo plures habitus possunt simul esse in una potentia.

Sed *contra* est quòd intellectus est una potentia, in qua tamen sunt diversarum scientiarum habitus.

CONCLUSIO. — **Sicut unius potentiæ plures actus esse possunt; ita in una eademque potentia plures habitus esse valent.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLIX, art. 4), habitus sunt dispositiones quædam alicujus in potentia existentis ad aliquid, sive ad naturam, sive ad operationem, vel finem naturæ. Et de illis quidem habitibus qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est quòd possunt plures esse in uno subjecto, eò quòd unius subjecti possunt diversimodè partes accipi, secundùm quarum dispositionem habitus dicuntur; sicut si accipiantur humani corporis partes, *humores* (1), prout disponuntur secundùm naturam humanam, est habitus vel dispositio sanitatis; si verò accipiantur partes similes, ut nervi, et ossa, et carnes, eadem dispositio in ordine ad naturam est fortitudo, aut macies; si verò accipiantur membra, ut manus, et pes, et hujusmodi, earum dispositio naturæ conveniens est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus vel dispositiones in eodem. Si verò loquamur de habitibus qui sunt dispositiones ad opera, qui propriè pertinent ad potentias, sic etiam contingit unius potentiæ esse habitus plures. Cujus ratio est, quia subjectum habitûs est potentia passiva, ut supra dictum est (quæst. LI, art. 2). Potentia enim activa tantùm non est alicujus habitûs subjectum, ut ex supra dictis patet (ibid.). Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam; eò quòd sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens, ita etiam potentia passiva à ratione unius objecti activi determinatur ad unum actum secundùm speciem. Unde sicut plura objecta possunt movere unam potentiam passivam; ita una potentia passiva potest esse subjectum diversorum actuum vel perfectionum secundùm speciem. Habitus autem sunt quædam qualitates aut formæ inhærentes potentiæ, quibus inclinatur potentia ad determinatos actus (2) secundùm speciem. Unde ad unam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut et plures actus specie differentes.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut in rebus naturalibus diversitas specierum est secundùm formam, diversitas autem generum est secundùm materiam, ut dicitur (Metaph. lib. V, text. 33); ea enim sunt diversa genere quorum est materia diversa; ita etiam diversitas objectorum secundùm genus facit distinctionem potentiarum. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 1, à med.), quòd « ad ea quæ sunt genere altera, sunt etiam animæ particulæ aliæ. » Diversitas verò objectorum secundùm speciem facit diversitatem actuum secundùm speciem, et per consequens habituum. Quæcumque enim sunt diversa genere, sunt etiam specie diversa; sed non convertitur. Et ideo diversarum potentiarum sunt diversi actus specie, et diversi habitus. Non autem oportet quòd diversi habitus sint diversarum

(1) Vel inversâ constructione, *si humores accipiantur ut humani corporis partes*.

(2) Ita codd. Alcan. et Tarrac., et edit. Patavinæ. Edit. Rom., *ad determinationem actûs*. Nicolai, *ad terminationem actûs*.

potentiarum, sed possunt esse plures unius; et sicut sunt genera generum, et species specierum; ita etiam contingit esse diversas species habituum et potentiarum.

Ad *secundum* dicendum, quòd potentia etsi sit quidem simplex secundùm essentiam, est tamen multiplex virtute secundùm quòd ad multos actus specie differentes se extendit : et ideo nihil prohibet in una potentia esse multos habitus specie differentes.

Ad *tertium* dicendum, quòd corpus formatur per figuram, sicut per propriam terminationem. Habitus autem non est terminatio potentiæ, sed est dispositio ad actum sicut ad ultimum terminum. Et ideo non possunt (1) esse unius potentiæ simul plures actus, nisi fortè secundùm quòd unus comprehenditur sub alio; sicut nec unius corporis plures figuræ, nisi secundùm quòd una est in alia, sicut trigonum in tetragono. Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere; potest tamen simul habitu multa scire.

ARTICULUS II. — UTRUM HABITUS DISTINGUANTUR SECUNDUM OBJECTA.

De his etiam infra, art. 3 corp. et quæst. LX, art. 1 corp. et quæst. LXIII, art. 4 corp. et Ethic. lib. V, lect. 1 fin. et De anima, lib. II, lect. 16 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus non distinguantur secundùm objecta. Contraria enim sunt specie differentia. Sed idem habitus scientiæ est contrariorum, sicut medicina sani et ægri (2). Non ergo secundùm objecta specie differentia habitus distinguuntur.

2. Præterea, diversæ scientiæ sunt diversi habitus. Sed idem scibile pertinet ad diversas scientias; sicut terram esse rotundam demonstrat naturalis et astrologus, ut dicitur (Phys. lib. II, text. 17). Ergo habitus non distinguuntur secundùm objecta.

3. Præterea, ejusdem actûs est idem objectum. Sed idem actus potest pertinere ad diversos habitus virtutum, si ad diversos fines referatur; sicut dare pecuniam alicui, si sit propter Deum, pertinet ad charitatem; si verò sit propter debitum solvendum, pertinet ad justitiam. Ergo etiam idem objectum potest ad diversos habitus pertinere. Non ergo est diversitas habituum secundùm diversitatem objectorum.

Sed *contra*, actus differunt specie secundùm diversitatem objectorum, ut supra dictum est (quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 2). Sed habitus sunt dispositiones quædam ad actus. Ergo etiam habitus distinguuntur secundùm diversa objecta.

CONCLUSIO. — Secundùm tria habitus specie distinguuntur : secundùm principia activa talium dispositionum, secundùm naturam et secundùm objecta specie differentia.

Respondeo dicendum quòd habitus et est forma quædam et est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundùm speciem attendi aut secundùm communem modum quo formæ specie distinguuntur, aut secundùm proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formæ ab invicem secundùm diversa principia activa, eò quòd « omne agens facit simile secundùm speciem » (3). Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem quæ dicuntur secundùm ordinem ad aliquid, distinguuntur secundùm distinctionem eorum ad quæ dicuntur. Est autem habitus dispositio quædam ad duo ordinata, scilicet ad naturam, et ad operationem consequentem naturam. Sic igitur secundùm tria habitus specie distinguun-

(1) Al., *possent*.
(2) Supple *cognoscitivus habitus est*.
(3) De univoco tantùm intelligi propriè potest cùm æquivoca rem alterius à se speciei producant.

tur (1) : uno quidem modo secundùm principia activa talium dispositionum; alio verò modo secundùm naturam; tertio verò modo secundùm objecta specie differentia, ut per sequentia explicabitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in distinctione potentiarum vel etiam habituum, non est considerandum ipsum objectum materialiter, sed ratio objecti differens specie vel etiam genere. Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque, quia unum per aliud cognoscitur. Et ideo inquantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum.

Ad *secundum* dicendum, quòd terram esse rotundam, per aliud medium demonstrat naturalis, et per aliud astrologus. Astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica, sicut per figuras eclipsium, vel per aliud hujusmodi. Naturalis verò hoc demonstrat per medium naturale, sicut per motum gravium ad medium, vel per aliud hujusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quæ est « syllogismus faciens scire, » ut dicitur (Post. lib. I, text. 5), dependet ex medio; et ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundùm quæ habitus scientiarum diversificantur.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Physic. lib. II, text. 89, et Ethic. lib. VII, cap. 8, à med.), « ita se habet finis in operabilibus, sicut principium in demonstrativis, » et ideo diversitas finium diversificat virtutes, sicut et diversitas activorum principiorum ; sunt etiam ipsi fines objecta actuum interiorum, qui maximè pertinent ad virtutes, ut ex supra dictis patet (quæst. XIX, art. 1 et 2).

ARTICULUS III. — UTRUM HABITUS DISTINGUANTUR SECUNDUM BONUM ET MALUM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus non distinguantur secundùm bonum et malum. Bonum enim et malum sunt contraria. Sed « idem habitus est contrariorum, » ut supra habitum est (art. 2 hujus quæst. arg. 1). Ergo habitus non distinguuntur secundùm bonum et malum.

2. Præterea, bonum convertitur cum ente ; et sic cùm sit commune omnibus non potest sumi ut differentia alicujus speciei, ut patet per Philosophum (Topic. lib. IV, cap. ult. loc. 66). Similiter etiam malum, cùm sit privatio, et non ens, non potest esse alicujus entis differentia. Non ergo secundùm bonum et malum possunt habitus specie distingui.

3. Præterea, circa idem objectum contingit esse diversos habitus malos, sicut circa concupiscentias, intemperantiam et insensibilitatem; et similiter etiam plures habitus bonos, scilicet virtutem humanam et virtutem heroicam, sive divinam, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VII, cap. 1). Non ergo distinguuntur habitus secundùm bonum et malum.

Sed *contra* est quòd habitus bonus contrariatur habitui malo, sicut virtus vitio. Sed contraria sunt diversa secundùm speciem. Ergo habitus differunt specie secundùm differentiam boni et mali.

CONCLUSIO.— Distinguuntur habitus per bonum et malum prout disponunt hominem in ordine ad naturam, vel ad actum convenientem, vel dissonantem naturæ, seu etiam in ordine ad actum convenientem naturæ superiori, vel naturæ inferiori.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), habitus specie distinguuntur non solùm secundùm objecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam ; quod quidem contingit dupliciter : uno modo secundùm convenientiam ad naturam, vel etiam secundùm disconvenientiam ab ipsa ; et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus. Nam

(1) Quod non intelligendum est quasi oporteat omnes habitus ita tripliciter distingui ; sed satis est quòd quidam habitus possint vel secundùm illas tres considerationes distingui, vel aliqui secundùm unam ex illis, alii secundùm aliam.

habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturæ agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturæ; sicut actus virtutum naturæ humanæ conveniunt, eò quòd sunt secundùm rationem; actus verò vitiorum, cùm sint contra rationem, à natura umana discordant. Et sic manifestum est quòd secundùm differentiam boni et mali (1), habitus specie distinguuntur. Alio modo secundùm naturam habitus distinguuntur, ex eo quòd habitus unus disponit ad actum convenientem naturæ inferiori, alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturæ superiori. Et sic virtus humana, quæ disponit ad actum convenientem naturæ humanæ, distinguitur à divina virtute vel heroica (2), quæ disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd contrariorum potest esse unus habitus, secundùm quòd contraria conveniunt in una ratione. Nunquam tamen contingit quòd habitus contrarii sint unius speciei. Contrarietas enim habituum est secundùm contrarias rationes. Et ita secundùm bonum et malum habitus distinguuntur, scilicet inquantum unus habitus est bonus, et alius malus; non autem ex hoc quòd unus est boni, et alius est mali.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum commune omni enti non est differentia constituens speciem alicujus habitûs, sed quoddam bonum determinatum, quod est secundùm convenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam. Similiter etiam malum, quod est differentia constitutiva habitûs, non est privatio pura, sed est aliquid determinatum repugnans determinatæ naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd plures habitus boni circa idem specie distinguuntur secundùm convenientiam ad diversas naturas, ut dictum est (corp. art.). Plures verò habitus mali distinguuntur circa idem agendum secundùm diversas repugnantias ad id quod est secundùm naturam; sicut uni virtuti contrariantur diversa vitia circa eamdem materiam.

ARTICULUS IV. — UTRUM UNUS HABITUS EX MULTIS HABITIBUS CONSTITUATUR.

De his etiam supra, quæst. XXIII, art. 2 ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus habitus ex pluribus habitibus constituatur. Illud enim cujus generatio non simul perficitur, sed successivè, videtur constitui ex pluribus partibus. Sed generatio habitûs non est simul, sed successivè ex pluribus actibus, ut supra habitum est (quæst. LI, art. 3). Ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus.

2. Præterea, ex partibus constituitur totum. Sed uni habitui assignantur multæ partes, sicut Tullius ponit (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), multas partes fortitudinis, et temperantiæ, et aliarum virtutum. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

3. Præterea, de una sola conclusione potest scientia haberi actu et habitu. Sed multæ conclusiones pertinent ad unam scientiam totam, sicut ad geometriam vel arithmeticam. Ergo unus habitus constituitur ex multis.

Sed *contra*, habitus, cùm sit qualitas quædam, est formâ simplex. Sed nullum simplex constituitur ex pluribus. Ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

CONCLUSIO. — Habitus est qualitas una simplex, non ex pluribus habitibus

(1) Ex his patet bonum et malum non hìc intelligi in genere moris, sed generaliter; ita ut bonum dicatur quidquid naturæ hominis reverà convenit, et malum quod eidem naturæ disconvenit.

(2) Virtus heroica de qua hìc S. Doctor loquitur est virtus supernaturalis quæ à virtute communiter dicta non tantùm differt secundùm perfectionis modum.

constituta : licèt enim ad multa se extendat, id non fit nisi in ordine ad unum, à quo habet unitatem.

Respondeo dicendum quòd habitus ad operationem ordinatus (1), de quo nunc principaliter intendimus, est perfectio quædam potentiæ. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cùm sit una, ad multa se extendit, secundùm quòd conveniunt in uno aliquo, id est, in generali quadam ratione objecti ; ita etiam habitus ad multa se extendit, secundùm quòd habet ordinem ad aliquod unum, putà ad unam specialem rationem objecti, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex supra dictis patet (art. 2 hujus quæst.). Si igitur consideremus habitum secundùm ea ad quæ se extendit, sic inveniemus in eo quamdam multiplicitatem. Sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quòd habitus est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd successio in generatione habitûs non contingit ex hoc quòd pars ejus generetur post partem, sed ex eo quòd subjectum non statim consequitur dispositionem firmam et difficilè mobilem; et ex eo quòd primò imperfectè incipit esse in subjecto, et paulatim perficitur; sicut etiam est de aliis qualitatibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd partes quæ singulis virtutibus cardinalibus assignantur, non sunt partes integrales ex quibus constituatur totum, sed partes subjectivæ, sive potentiales, ut infra patebit (quæst. LVII, art. 6 ad 4, et 2 2, quæst. XLVIII).

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam conclusionis unius, habet quidem habitum, sed imperfectè; cùm verò acquirit per aliam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus, sed habitus qui priùs inerat, fit perfectior, utpote ad plura se extendens; eò quòd conclusiones et demonstrationes unius scientiæ ordinatæ sunt, et una derivatur ex alia.

QUÆSTIO LV.

DE VIRTUTIBUS QUANTUM AD EARUM ESSENTIAS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de habitibus in speciali; et quia habitus, ut dictum est (quæst. præc. art. 3), distinguuntur per bonum et malum, primò dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes, et alia eis adjuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus; secundò de habitibus malis, scilicet de vitiis et peccatis. Circa virtutes autem quinque consideranda sunt. Primò de essentia virtutis; secundò de subjecto ejus; tertiò de divisione virtutum; quartò de causa virtutis; quintò de quibusdam proprietatibus virtutis. Circa primum quæruntur quatuor. 1° Utrùm virtus humana sit habitus. — 2° Utrùm sit habitus operativus.— 3° Utrùm sit habitus bonus. — 4° De definitione virtutis.

ARTICULUS I. — UTRUM VIRTUS HUMANA SIT HABITUS.

De his etiam infra, quæst. LVI, art. 2 corp. et Sent. II, dist. 27, art. 1, et III, dist. 23, quæst. I, art. 3, quæst. I et III, et De ver. quæst. I, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus humana non sit habitus. Virtus enim est « ultimum potentiæ, » ut dicitur (De cœlo, lib. I, text. 116). Sed ultimum uniuscujusque reducitur ad genus illud cujus est ulti-

(1) Ad alterius differentiam qui non ad operationem immediatè saltem, sed ad naturam ordinatur, ut superiùs ostensum est exemplo sanitatis, pulchritudinis aut similium qualitatum.

mum, sicut punctum ad genus lineæ. Ergo virtus reducitur ad genus potentiæ, et non ad genus habitûs (1).

2. Præterea, Augustinus dicit (De libero arbitr. lib. II, implic. cap. 19, à princ. sed express. lib. Retract., cap. 9, parum ante fin.), quòd « virtus est bonus usus liberi arbitrii. » Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus non est habitus, sed actus.

3. Præterea, habitibus non meremur, sed actibus : alioquin homo mereretur continuè, etiam dormiendo. Sed virtutibus meremur. Ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

4. Præterea, Augustinus dicit in lib. De moribus Ecclesiæ (cap. 15, in princ.), quòd « virtus est ordo amoris : » et in Quæst. (lib. LXXXIII, quæst. 30, parum à princ.) dicit quòd « ordinatio, quæ virtus vocatur, est fruendis frui, et utendis uti. » Ordo autem seu ordinatio nominat vel actum vel relationem. Ergo virtus non est habitus, sed actus vel relatio.

5. Præterea, sicut inveniuntur virtutes humanæ, ita et virtutes naturales. Sed virtutes naturales non sunt habitus, sed potentiæ quædam. Ergo etiam neque virtutes humanæ.

Sed *contra* est quòd Philosophus (lib. Prædicam. cap. *De qualit.*) scientiam et virtutem ponit esse habitus.

CONCLUSIO. — Cùm virtus sit perfectio potentiæ in ordine ad actum, necessariò virtus est habitus.

Respondeo dicendum quòd virtus nominat quamdam potentiæ perfectionem. Uniuscujusque enim perfectio præcipuè consideratur in ordine ad suum finem ; finis autem potentiæ actus est, unde potentia dicitur esse perfecta, secundùm quòd determinatur ad suum actum. Sunt autem quædam potentiæ, quæ secundùm seipsas sunt determinatæ ad suos actus, sicut potentiæ naturales activæ ; et ideo hujusmodi potentiæ naturales secundùm seipsas dicuntur *virtutes*. Potentiæ autem rationales, quæ sunt propriæ hominis, non sunt determinatæ ad unum, sed se habent indeterminatè ad multa ; determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supra dictis patet (quæst. XLIX, art. 3), et ideo virtutes humanæ habitus sunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel objectum virtutis, vel actus ejus ; sicut fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque verò ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur. Unde quando dicitur quòd virtus est ultimum potentiæ, sumitur virtus pro objecto virtutis. Id enim in quod ultimò potentia potest, est id ad quod dicitur virtus rei ; sicut si aliquis potest ferre centum libras, et non plus, virtus ejus consideratur secundùm centum libras, non autem secundùm sexaginta. Objectio autem procedebat ac si essentialiter virtus esset ultimum potentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus secundùm eamdem rationem, quia scilicet est id ad quod ordinatur virtus sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis quàm bonus usus liberi arbitrii.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliquo dicimur mereri dupliciter : uno modo, sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu, et hoc modo meremur actibus ; alio modo dicimur mereri aliquo sicut principio merendi, sicut dicimur currere potentiâ motivâ ; et sic dicimur mereri virtutibus et habitibus (2).

(1) Ita cum cod. Alcan. Camer. Colon. et Rom. Nicolai. Al., *Ergo virtus non reducitur ad genus habitûs*.

(2) Meremur virtutibus, tanquàm actibus; meremur verò habitibus tanquàm principiis meriti.

Ad *quartum* dicendum, quòd virtus dicitur ordo vel ordinatio amoris, sicut id ad quod est virtus; per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

Ad *quintum* dicendum, quòd potentiæ naturales sunt de se determinatæ ad unum, non autem potentiæ rationales; et ideo non est simile, ut dictum est (corp. art.).

ARTICULUS II. — UTRUM VIRTUS HUMANA SIT HABITUS OPERATIVUS.

De his etiam infra, quæst. LXI, art. 1 corp. et quæst. LXXI, art. 1 ad 2, et 2 2, quæst. LVIII, art. 1 corp. et Sent. III, dist. 26, quæst. II, art. 1 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit de ratione virtutis humanæ quòd sit habitus operativus. Dicit enim Tullius (De Tuscul. Quæst. lib. IV, ante med.), quòd « sicut est sanitas et pulchritudo corporis, ita est virtus animæ. » Sed sanitas et pulchritudo non sunt habitus operativi. Ergo neque etiam virtus.

2. Præterea, in rebus naturalibus invenitur virtus non solùm ad agere, sed etiam ad esse, ut patet per Philosophum (De cœlo, lib. I), quòd « quædam habent virtutem ut sint semper, quædam verò non ad hoc quòd sint semper, sed aliquo tempore determinato. » Sed sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus. Ergo etiam virtus humana non solùm est ad agere, sed etiam ad esse.

3. Præterea, Philosophus dicit (Physic. lib. VII, text. 17), quòd virtus est « dispositio perfecti ad optimum (1). » Optimum autem, ad quod hominem oportet disponi per virtutem, est ipse Deus, ut probat Augustinus (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 3, 6, et 14), ad quem disponitur anima per assimilationem ad ipsum. Ergo videtur quòd virtus dicatur qualitas quædam animæ in ordine ad Deum, tanquam assimilativa ad ipsum, non autem in ordine ad operationem. Non igitur est habitus operativus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 6, in princ.), quòd « virtus uniuscujusque rei est quæ opus ejus bonum reddit. »

CONCLUSIO. — Virtus humana cùm sit perfectio potentiæ in ordine ad opus, oportet ipsam esse habitum operativum.

Respondeo dicendum quòd virtus ex ipsa ratione nominis importat quamdam perfectionem potentiæ, ut supra dictum est (art. præc.). Unde cùm duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse, et potentia ad agere, utriusque potentiæ perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiæ, quæ est ens in potentia; potentia autem ad agere se tenet ex parte formæ, quæ est principium agendi, eò quòd « unumquodque agit, inquantum est actu. » In constitutione autem hominis corpus se tenet sicut materia, anima verò sicut forma. Et quantùm quidem ad corpus, homo communicat cum aliis animalibus, et similiter quantùm ad vires quæ sunt animæ et corpori communes. Solæ autem illæ vires quæ sunt propriæ animæ, scilicet rationales, sunt hominis tantùm. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non potest pertinere ad corpus; sed tantùm ad id quod est proprium animæ. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humanæ est quòd sit habitus operativus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd modus actionis sequitur dispositionem agentis; unumquodque enim quale est, talia operatur. Et ideo cùm virtus

(1) Virtus dicitur esse *dispositio perfecti ad optimum*; quia est dispositio complens potentiam ad eliciendum actum bonum, ac proindè cùm dicitur ad optimum, illud *optimum* ex mente tum Philosophi (lib. VII Phys.), tum B Thomæ (ibid. lect V et quæst. XIV De verit. art. 5 ad 5) non intelligitur objectum, sed actus perfectus quem potentia per virtutem disposita potest elicere; et qui dici potest quid optimum, eò quòd actus ab habitu procedens, sit aliquid melius quàm habitus solus.

sit principium aliqualis operationis, oportet quòd in operante præexistat secundùm virtutem aliqua conformis dispositio. Facit autem virtus operationem ordinatam; et ideo ipsa virtus est quædam dispositio ordinata in anima, secundùm scilicet quòd propriæ potentiæ animæ ordinantur aliqualiter ad invicem, et ad id quod est extra. Et ideo virtus, inquantum est conveniens dispositio animæ, assimilatur sanitati et pulchritudini, quæ sunt debitæ dispositiones corporis. Sed per hoc non excluditur quin virtus etiam sit operationis principium.

Ad *secundum* dicendum, quòd virtus quæ est ad esse, non est propria hominis; sed solùm virtus quæ est ad opera rationis, quæ sunt propria hominis.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm Dei substantia sit ejus actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundùm aliquam operationem. Unde, sicut supra dictum est (quæst. III, art. 2), felicitas sive beatitudo per quam homo Deo maximè conformatur, quæ est finis humanæ vitæ, in operatione consistit.

ARTICULUS III. — UTRUM VIRTUS HUMANA SIT HABITUS BONUS.

De his etiam 2 2, quæst. LVIII, art. 1 corp. et Sent. II, dist. 26, quæst. II, art. 1 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit de ratione virtutis quòd sit habitus bonus. Peccatum enim in malo semper sumitur. Sed etiam peccati est aliqua virtus, secundùm illud (I. Corinth. XV, 56): *Virtus peccati lex.* Ergo virtus non semper est habitus bonus.

2. Præterea, virtus potentiæ respondet. Sed potentia non solùm se habet ad bonum, sed etiam ad malum, secundùm illud (Isa. V, 22): *Væ qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem!* Ergo etiam virtus se habet et ad bonum et ad malum.

3. Præterea, secundùm Apostolum (II. Corinth. XII, 9), *virtus in infirmitate perficitur.* Sed infirmitas est quoddam malum. Ergo virtus non solùm se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 6, in princ.) : « Nemo autem dubitabit quòd virtus animam facit optimam; » et Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 6) quòd « virtus est quæ bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit. »

CONCLUSIO. — Virtus humana, quæ est habitus operativus, cum disponat hominem in ordine ad ultimum in quod potest, necessariò bonus est habitus, et boni operativus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), virtus importat perfectionem potentiæ. Unde « virtus cujuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest, » ut dicitur (De cœlo, lib. I, text. 116). Ultimum autem in quod unaquæque potentia potest, oportet quòd sit bonum; nam omne malum defectum quemdam importat; unde Dionysius dicit (De divin. nom. lib. IV, part. 4, lect. 22) quòd « omne malum est infirmum. » Et propter hoc oportet quòd virtus cujuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde virtus humana, quæ est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut perfectum, ita et bonum dicitur metaphoricè in malis; dicitur enim et perfectus fur sive latro, et bonus fur sive latro, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. V, text. 21). Secundùm hoc ergo etiam virtus metaphoricè in malis dicitur; et sic virtus peccati dicitur lex, inquantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, et quasi ad maximum suum posse pervenit.

(1) Quibusdam visum est non ita esse, sed D. Thomæ responsio communis et certa est.

Ad *secundum* dicendum, quòd malum ebrietatis et nimiæ potationis consistit in defectu ordinis rationis. Contingit autem cum defectu rationis esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnantia vel defectu rationis. Perfectio autem talis potentiæ, cùm sit cum defectu rationis, non posset dici virtus humana.

Ad *tertium* dicendum, quòd tantò ratio perfectior esse ostenditur, quantò infirmitates corporis et inferiorum partium magis potest vincere seu tolerare. Et ideo virtus humana, quæ rationi attribuitur, in infirmitate perfici dicitur, non quidem rationis, sed in infirmitate corporis et inferiorum partium.

ARTICULUS IV. — UTRUM VIRTUS CONVENIENTER DEFINIATUR.

De his etiam Sent. II, dist. 27, art. 2, et III, dist. 23, quæst. I, art. 2, quæst. III, et De verit. quæst. I, art. 2, per tot. et art. 9 ad 1, et 10 ad 11.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit conveniens definitio virtutis quæ solet assignari, scilicet : « Virtus est bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, quâ nullus malè utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. » Virtus enim est bonitas hominis; ipsa enim est quæ « bonum facit habentem. » Sed bonitas non videtur esse bona, sicut nec albedo est alba. Igitur inconvenienter dicitur quòd « virtus est bona qualitas. »

2. Præterea, nulla differentia est communior suo genere, cùm sit generis divisiva. Sed bonum est communius quàm qualitas; convertitur enim cum ente. Ergo bonum non debet poni in definitione virtutis ut differentia qualitatis.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit (De Trinit. lib. XII, cap. 3, in princ.), « ubi primò occurrit aliquid quod non sit nobis pecoribusque commune, illud ad mentem pertinet. » Sed quædam virtutes sunt etiam irrationabilium partium, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 10, in princ.). Non ergo omnis virtus est « bona qualitas mentis. »

4. Præterea, rectitudo videtur ad justitiam pertinere; unde iidem dicuntur recti et justi. Sed justitia est species virtutis. Inconvenienter ergo ponitur rectum in definitione virtutis, cùm dicitur : « Quâ rectè vivitur. »

5. Præterea, quicumque superbit de aliquo, malè utitur eo. Sed multi superbiunt de virtute; dicit enim Augustinus in Regula, quòd « superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant. » Falsum est ergo quòd nemo virtute malè utatur.

6. Præterea, homo per virtutem justificatur. Sed Augustinus (super illud Joan. XIV : *Majora horum faciet*) dicit (implic. tract. 27, sed express. serm. 15 De verb. Apost. cap. 11, circ. med.) : « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » Inconvenienter ergo dicitur quòd « virtutem Deus in nobis sine nobis operatur. »

Sed *contra* est auctoritas Augustini; ex cujus verbis prædicta definitio colligitur (et præcipuè in De libero arbitr. lib. II, cap. 19, et Contr. Julian., lib. IV, cap. 3 et sup. illud Psal. CXVIII : *Feci judicium*, etc., conc. 26, ante med.) (1).

CONCLUSIO. — Virtus est bona qualitas, seu habitus mentis, quâ rectè vivitur, et quâ nullus malè utitur; et quam Deus in nobis sine nobis operatur.

Respondeo dicendum quòd ista definitio perfectè complectitur totam rationem virtutis. Perfecta enim ratio uniuscujusque rei colligitur ex omnibus causis ejus. Comprehendit autem prædicta definitio omnes causas

(1) Quod sit « bonæ mentis qualitas » desumptum est ex lib. IV cont. Jul. cap. 3 et ex quæst. XXXI int. quæst. LXXXIII ; quòd « virtute rectè vivatur et nullus eâ malè utatur, » habet August. (De lib. arb. lib. II, cap. 19) hæc clausula : *quàm Deus in nobis sine nobis operatur*, desumpta est partim ex Epist. CV et partim ex concione XXVI in Ps. 118.

virtutis. Causa namque formalis virtutis, sicut et cujuslibet rei, accipitur ex ejus genere et differentia, cùm dicitur bona qualitas; genus enim virtutis *qualitas* est; differentia autem *bonum*. Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum. Virtus autem non habet materiam *ex qua*, sicut nec alia accidentia ; sed habet materiam *circa quam*, et materiam *in qua*, scilicet subjectum. Materia autem *circa quam* est objectum virtutis, quod non potuit in prædicta definitione poni, eò quòd per objectum determinatur virtus ad speciem ; hìc autem assignatur definitio virtutis in communi ; unde ponitur subjectum loco causæ materialis, cùm dicitur quòd est « bona qualitas mentis. » Finis autem virtutis cùm sit habitus operativus, est ipsa operatio. Sed notandum quòd habituum operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi; aliqui verò quandoque ad bonum, et quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum et falsum. Virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Et ideo ut discernatur virtus ab his quæ semper se habent ad malum, dicitur : *Quâ rectè vivitur ;* ut autem discernatur ab his quæ se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur : *Quâ nullus malè utitur*. Causa autem efficiens virtutis infusæ, de qua definitio datur, Deus est; propter quod dicitur : *Quam Deus in nobis sine nobis operatur;* quæ quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis, et infusis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd id quod primò cadit in intellectu, est ens. Unde unicuique apprehenso à nobis attribuimus quòd sit ens, et per consequens quòd sit unum et bonum, quæ convertuntur cum ente. Unde dicimus quòd essentia est ens, et una, et bona ; et quòd unitas est ens, et una, et bona ; et similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo et sanitas ; non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi et sani apprehendimus. Sed tamen considerandum quòd sicut accidentia et formæ non subsistentes dicuntur entia, non quòd ipsa habeant esse, sed quia eis (1) aliquid est, ita etiam dicuntur bona vel una, non quidem aliquâ aliâ bonitate vel unitate, sed quia est eis aliquid bonum vel unum. Sic igitur et virtus dicitur bona, quia eâ aliquid est bonum.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, et est in plus quàm qualitas; sed est bonum rationis, secundùm quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22) quòd « bonum animæ est secundùm rationem esse. »

Ad *tertium* dicendum, quòd virtus non potest esse in irrationali parte animæ, nisi inquantum participat rationem, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. ult.). Et ideo ratio, sive mens, est proprium subjectum virtutis humanæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd justitiæ est propria rectitudo quæ constituitur circa res exteriores, quæ in usum hominis veniunt, quæ sunt propria materia justitiæ, ut infra patebit (quæst. LX, art. 3, et 2 2, quæst. LXVII, art. 1 et 2). Sed rectitudò, quæ importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam, quæ est regula voluntatis humanæ, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 4), communis est omni virtuti.

Ad *quintum* dicendum, quòd virtute potest aliquis malè uti tanquam objecto, putà cùm malè sentit de virtute, cùm odit eam, vel superbit de ea; non autem tanquam principio usus, ita scilicet quòd malus sit actus virtutis.

(1) Vox illa ablativo sensu usurpatur.

Ad *sextum* dicendum, quòd virtus infusa causatur in nobis à Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus; et sic est intelligendum quod dicitur: « Quam Deus in nobis sine nobis operatur. » Quæ verò per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus : ipse enim operatur in omni voluntate et natura.

QUÆSTIO LVI.

DE SUBJECTO VIRTUTIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto virtutis; et circa hoc quæruntur sex: 1° Utrùm virtus sit in potentia animæ sicut in subjecto. — 2° Utrùm una virtus possit esse in pluribus potentiis. — 3° Utrùm intellectus possit esse subjectum virtutis. — 4° Utrùm irascibilis et concupiscibilis. — 5° Utrùm vires apprehensivæ sensitivæ. — 6° Utrùm voluntas.

ARTICULUS I. — UTRUM VIRTUS SIT IN POTENTIA ANIMÆ SICUT IN SUBJECTO.

De his etiam supra, quæst. L, art. 1 et 5, quæst. VII, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. II, art. 4, et De verit. quæst. XIV, art. 5 corp. et De ver. quæst. I, art. 5, et Opusc. XLIII, cap. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus non sit in potentia animæ sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus (De libero arbitr. lib. II, cap. 19) quòd « virtus est quâ rectè vivitur. » Vivere autem non est per potentiam animæ, sed per ejus essentiam. Ergo virtus non est in potentia animæ, sed in ejus essentia.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 6) : « Virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. » Sed sicut opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animæ. Ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animæ quàm ad ejus essentiam.

3. Præterea, potentia est in secunda specie qualitatis. Virtus autem est quædam qualitas, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4, et quæst. XLIX, art. 1). Qualitatis autem non est qualitas. Ergo virtus non est in potentia animæ sicut in subjecto.

Sed *contra*, « virtus est ultimum potentiæ, » ut dicitur (De cœlo, lib. I, text. 116). Sed ultimum est in eo cujus est ultimum. Ergo virtus est in potentia animæ.

CONCLUSIO. — Virtus humana cùm sit perfectio et habitus operativus, est in potentia animæ tanquam in proprio subjecto.

Respondeo dicendum quòd virtutem pertinere ad potentiam animæ, ex tribus potest esse manifestum : primò quidem ex ipsa ratione virtutis, quæ importat perfectionem potentiæ; perfectio autem est in eo cujus est perfectio : secundò ex eo quòd est habitus operativus, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2). Omnis autem operatio est ab anima, per aliquam potentiam. Tertiò ex hoc quòd disponit ad optimum; optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem à potentia egredientem. Unde virtus humana est in potentia animæ sicut in subjecto.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vivere dupliciter sumitur : quandoque enim dicitur vivere ipsum esse viventis; et sic pertinet ad essentiam animæ, quæ est viventi essendi principium; alio modo vivere dicitur operatio viventis, et sic virtute rectè vivitur, inquantum per eam aliquis rectè operatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur; et ideo cùm bonum operantis consistat in operatione, hoc

etiam ipsum quod virtus operantem bonum facit, refertur ad operationem, et per consequens ad potentiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd unum accidens dicitur esse in alio sicut in subjecto, non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia unum accidens inhæret substantiæ mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie; unde superficies dicitur esse subjectum coloris. Et eo modo potentia animæ dicitur esse subjectum virtutis.

ARTICULUS II. — UTRUM UNA VIRTUS POSSIT ESSE IN PLURIBUS POTENTIIS.

De his etiam infra, quæst. LX, art. 5 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd una virtus possit esse in pluribus potentiis. Habitus enim cognoscuntur per actus. Sed unus actus progreditur diversimodè à diversis potentiis, sicut ambulatio procedit à ratione sicut à dirigente, à voluntate sicut à movente, et à potentia motiva sicut ab exequente. Ergo etiam unus habitus virtutis potest in pluribus esse potentiis.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 4), quòd ad virtutem tria requiruntur, scilicet scire, velle et immobiliter operari. Sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem. Ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

3. Præterea, prudentia est in ratione, cùm sit « recta ratio agibilium, » ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 5); est etiam in voluntate, quia non potest esse cum voluntate perversa, ut in eodem libro (cap. 12, in fine) dicitur. Ergo una virtus potest esse in duabus potentiis.

Sed *contra*, virtus est in potentia animæ sicut in subjecto. Sed idem accidens non potest esse in pluribus subjectis. Ergo una virtus non potest esse in pluribus potentiis animæ.

CONCLUSIO. — Impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis, nisi illæ ordinem ad invicem habeant in participatione illius virtutis.

Respondeo dicendum quòd aliquid esse in duobus contingit dupliciter : uno modo sic quòd ex æquo sit in utroque, et sic impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis : quia diversitas potentiarum attenditur secundùm generales conditiones objectorum, diversitas autem habituum secundùm speciales; unde ubicumque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum, sed non convertitur (1). Alio modo potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex æquo, sed ordine quodam; et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias, ita quòd in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis vel per modum dispositionis (2), secundùm quòd una potentia movetur ab alia, et secundùm quòd una potentia accipit ab alia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd idem actus non potest æqualiter e eodem ordine pertinere ad diversas potentias, sed secundùm diversas ra tiones et diverso ordine.

Ad *secundum* dicendum, quòd scire præexigitur ad virtutem moralem, inquantum virtus moralis operatur secundùm rationem rectam; sed essentialiter in appetendo (3) virtus moralis consistit.

Ad *tertium* dicendum, quòd prudentia realiter est in ratione sicut in

(1) Id est, non ubicumque diversitas est habituum, ibi etiam diversitas est potentiarum.

(2) Quasi sese diffundens in aliis, vel quod suum est aliis quodammodò communicans; sicut è contrario dicitur esse per *modum dispositionis*, quasi disponens ad alias quæ in aliis principaliter potentiis versantur.

(3) Sive in appetitu ad quem præsentia boni et fuga mali spectant.

subjecto; sed præsupponit rectitudinem voluntatis sicut principium, ut infra dicetur (art. seq. et quæst. LVII, art. 4).

ARTICULUS III. — UTRUM INTELLECTUS POSSIT ESSE SUBJECTUM VIRTUTIS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus non sit subjectum virtutis. Dicit enim Augustinus (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 15, in princ.), quòd « omnis virtus est amor. » Subjectum autem amoris non est intellectus, sed solùm vis appetitiva. Ergo nulla virtus est in intellectu.

2. Præterea, virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supra dictis patet (quæst. LV, art. 3). Bonum autem non est objectum intellectûs, sed appetitivæ virtutis. Ergo subjectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtus.

3. Præterea, « virtus est quæ bonum facit habentem, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 6). Sed habitus perficiens intellectum non bonum facit habentem; non enim propter scientiam vel artem dicitur homo bonus. Ergo intellectus non est subjectum virtutis.

Sed *contra* est quòd mens maximè dicitur intellectus. Subjectum autem virtutis est mens, ut patet ex definitione virtutis suprainducta (quæst. præc. art. 4). Ergo intellectus est subjectum virtutis.

CONCLUSIO. — Cùm virtus sit quæ simpliciter et actu bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; impossibile est intellectum esse subjectum virtutis simpliciter, nisi secundùm ordinem ad voluntatem, quæ virtutis simpliciter subjectum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (ibid.), « virtus est habitus quo aliquis bene utitur. » Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum: uno modo, inquantum per hujusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum grammaticæ habet homo facultatem rectè loquendi, non tamen grammatica facit ut homo semper rectè loquatur. Potest enim grammaticus barbarizare, aut solœcismum facere, et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus. Alio modo aliquis habitus non solùm facit facultatem bene agendi, sed etiam facit quòd aliquis rectè facultate utatur, sicut justitia non solùm facit quòd homo sit promptæ voluntatis ad justa operandum, sed etiam facit ut justè operetur; et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundùm id quod est in potentia, sed secundùm id quod est in actu, ideo ab hujusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari et esse bonus, putà quia est justus vel temperatus; et eadem ratio est de similibus. Et quia « virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, » hujusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem. Primi verò habitus non simpliciter dicuntur virtutes, quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem. Non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc quòd est sciens vel artifex; sed dicitur bonus solùm secundùm quid, putà bonus grammaticus, aut bonus faber: et propter hoc plerumque scientia et ars contra virtutem dividitur, quandoque autem virtutes dicuntur, ut patet (Ethic. lib. VI, cap. 2, in fine, ex sensu D. Thom.). Subjectum igitur habitûs, qui secundùm quid dicitur virtus, potest esse intellectus non solùm practicus, sed etiam intellectus speculativus absque omni ordine ad voluntatem; sic enim Philosophus (Ethic. lib. VI, cap. 3), scientiam, sapientiam et intellectum, et etiam artem ponit esse intellectuales virtutes. Subjectum verò habitûs qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia, secundùm quòd est mota à voluntate. Cujus ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias, quæ aliqualiter sunt rationales, ad suos actus, ut supra habitum est (quæst. IX, art. 1). Et ideo quòd homo actu bene

agat, contingit ex hoc quòd homo habet bonam voluntatem. Unde virtus, quæ bene facit agere in actu, non solùm in facultate, oportet quòd vel sit in ipsa voluntate, vel in aliqua potentia, secundùm quòd est à voluntate mota. Contingit autem intellectum à voluntate moveri, sicut et alias potentias; considerat enim aliquis aliquid actu, eò quòd vult Et ideo intellectus, secundùm quòd habet ordinem ad voluntatem, potest esse subjectum virtutis simpliciter dictæ. Et hoc modo intellectus speculativus vel ratio est subjectum fidei : movetur enim intellectus ad assentiendum iis quæ sunt fidei, ex imperio voluntatis; nullus enim credit nisi volens. Intellectus verò practicus est subjectum prudentiæ. Cùm enim prudentia sit « recta ratio agibilium, » requiritur ad prudentiam quòd homo se bene habeat ad principia hujus rationis agendorum, quæ sunt fines ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectûs agentis. Et ideo sicut subjectum scientiæ, quæ est « ratio recta speculabilium, » est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem; ita subjectum prudentiæ est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta; non quòd omnis talis virtus sit simpliciter amor, sed quia dependet aliqualiter ab amore, inquantum dependet à voluntate, cujus prima affectio est amor, ut supra dictum est (quæst. XXV, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum uniuscujusque est finis ejus. Et ideo cùm verum sit finis intellectûs, cognoscere verum est bonus actus intellectûs; unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum vel in speculativis, vel in practicis, dicitur virtus.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta.

ARTICULUS IV. — UTRUM IRASCIBILIS ET CONCUPISCIBILIS SINT SUBJECTUM VIRTUTIS.

De his etiam infra, art. 5 ad 1, et Sent. II, dist. 14, quæst. II, art. 2 ad 2, et De ver. quæst. I, art. 4, et art. 10 ad 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd irascibilis et concupiscibilis non possint esse subjectum virtutis. Hujusmodi enim vires sunt communes nobis et brutis. Sed nunc loquimur de virtute secundùm quòd est propria homini; sic enim dicitur virtus humana. Non igitur humanæ virtutis potest esse subjectum irascibilis et concupiscibilis, quæ sunt partes appetitûs sensitivi, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXI, art. 2).

2. Præterea, appetitus sensitivus est vis utens organo corporali. Sed bonum virtutis non potest esse in corpore hominis; dicit enim Apostolus (Rom. VII, 18) : *Scio quod non habitat in carne mea bonum.* Ergo appetitus sensitivus non potest esse subjectum virtutis.

3. Præterea, Augustinus probat (lib. De moribus Eccles. cap. 5), quòd « virtus non est in corpore, sed in anima, eò quòd per animam corpus regitur. Unde quòd aliquis corpore bene utatur, totum refertur ad animam ; sicut si mihi auriga obtemperans, equos quibus præest, rectè regit, hoc totum mihi debetur. » Sed sicut anima regit corpus; ita etiam ratio regit appetitum sensitivum. Ergo totum rationali parti debetur quòd irascibilis et concupiscibilis rectè regantur. Sed « virtus est quâ rectè vivitur, » ut supra dictum est (quæst. LV, art. 4). Virtus igitur non est in irascibili et concupiscibili, sed solùm in parte rationali.

4. Præterea, « principalis actus virtutis moralis est electio, » ut dicitur (Ethic. lib. VIII, cap. 13, in fin.). Sed electio non est actus irascibilis, vel

concupiscibilis (1), sed rationis, ut supra dictum est (quæst. XIII, art. 1). Ergo virtus moralis non est in irascibili et concupiscibili, sed in ratione.

Sed *contra* est quòd fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili; unde Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 10, in princ.), quòd hæ virtutes « sunt irrationabilium partium. »

CONCLUSIO. — In irascibili et concupiscibili, ut sunt potestates appetitûs sensitivi, nulla virtus est : sed ut subordinantur rationi, necesse est in utraque aliquam virtutem esse, quæ quædam est illarum ad rationem ipsam habitualis conformitas.

Respondeo dicendum quòd irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt : uno modo secundùm se, inquantum sunt partes appetitûs sensitivi, et hoc modo non competit eis quòd sint subjectum virtutis. Alio modo possunt considerari inquantum participant rationem per hoc quòd natæ sunt rationi obedire, et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subjectum virtutis humanæ. Sic enim est principium humani actûs, inquantum participat rationem, et in his potentiis necesse est ponere virtutes. Quòd enim in irascibili et concupiscibili sint aliquæ virtutes patet. Actus enim qui progreditur ab una potentia secundùm quòd est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum; sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi etiam artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quæ operatur irascibilis et concupiscibilis, secundùm quòd sunt à ratione motæ, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solùm in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili. Et quia bona dispositio potentiæ moventis motæ attenditur secundùm conformitatem ad potentiam moventem, ideo virtus quæ est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quàm quædam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd irascibilis et concupiscibilis secundùm se consideratæ, prout sunt partes appetitûs sensitivi, communes sunt nobis et brutis; sed secundùm quòd sunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, sic sunt propriæ hominis; et hoc modo possunt esse subjectum virtutis humanæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, (fit tamen instrumentum virtuosi actûs) inquantum movente ratione, membra nostra exhibemus ad serviendum justitiæ; ita etiam irascibilis et concupiscibilis ex se quidem non habent bonum virtutis, sed magis infectionem fomitis; inquantum verò conformantur rationi, sic in eis aggeneratur bonum virtutis moralis.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliâ ratione regitur corpus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis à ratione. Corpus enim ad nutum obedit animæ absque contradictione in his in quibus natum est ab anima moveri. Unde Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. 3, à med.), quòd « anima regit corpus despotico principatu, » id est, sicut dominus servum, et ideo totus motus corporis refertur ad animam; et propter hoc in corpore non est virtus, sed solùm in anima. Sed irascibilis et concupiscibilis non obediunt ad nutum rationi; sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant : unde in eodem libro (loc. cit.) Philosophus dicit quòd « ratio regit irascibilem et concupiscibilem principatu politico, » quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc etiam oportet in irascibili et concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.

(1) Cod. Alcan., *et concupiscibilis*.

Ad *quartum* dicendum, quòd in electione duo sunt : scilicet intentio finis, quæ pertinet ad virtutem moralem, et præacceptio ejus quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 2 et 5). Quòd autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animæ, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis. Et ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili et concupiscibili; sed prudentia est in ratione.

ARTICULUS V. — UTRUM VIRES APPREHENSIVÆ SENSITIVÆ SINT SUBJECTUM VIRTUTIS.

De his etiam supra, quæst. L, art. 3 ad 3, et Sent. III, dist. 33, quæst. II, art. 4, quæst. II ad 6, et De ver. quæst. I, art. 5 ad 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in viribus sensitivis apprehensivis interiùs possit esse aliqua virtus. Appetitus enim sensitivus potest esse subjectum virtutis, inquantum obedit rationi. Sed vires sensitivæ apprehensivæ interiùs rationi obediunt; ad imperium enim rationis operatur et imaginativa, et cogitativa, et memorativa. Ergo in his viribus potest esse virtus.

2. Præterea, sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri vel etiam adjuvari per appetitum sensitivum; ita etiam intellectus vel ratio potest impediri vel etiam juvari per vires prædictas. Sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis.

3. Præterea, prudentia est quædam virtus, cujus partem ponit Tullius memoriam in sua Rhetorica (scil. De invent. lib. II, aliquant. ante fin.). Ergo etiam in vi memorativa potest esse aliqua virtus, et eâdem ratione in aliis interioribus apprehensivis viribus.

Sed *contra* est quòd omnes virtutes vel sunt intellectuales vel morales, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1) : morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva; intellectuales autem in intellectu vel ratione, sicut patet (Eth. lib. VI, cap. 1). Nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis interiùs (1).

CONCLUSIO. — Cùm virtus sit habitus perfectus, quo nonnisi bonum opus operari contingit; in viribus apprehensivis non est virtus, quâ verum cognoscitur.

Respondeo dicendum quòd in viribus sensitivis apprehensivis interiùs ponuntur aliqui habitus; quod patet ex hoc præcipuè quòd Philosophus dicit (lib. De memoria, cap. 2, circ. med.), quòd « in memorando unum post aliud operatur consuetudo, quæ est quasi quædam natura. » Nihil autem est aliud habitus consuetudinalis quàm habitudo acquisita per consuetudinem, quæ est in modum naturæ. Unde de virtute dicit Tullius in sua Rhetor. (loc. cit. in arg. 3), quòd « est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. » In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, et in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se, sed aliquid annexum habitibus intellectivæ partis, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst. et quæst. L, art. 4 ad 3). Sed tamen, si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt. Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari. Unde oportet quòd virtus sit in illa potentia quæ est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed hujusmodi vires sunt quasi præparatoriæ ad cognitionem intellectivam. Et ideo in hujusmodi viribus non sunt virtutes quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu vel ratione.

(1) Ita passim. Nicolai hic et infra, *internis*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quæ est appetitus rationis, sicut motus ab eo; et ideo opus appetitivæ virtutis consummatur in appetitu sensitivo, et propter hoc appetitus sensitivus est subjectum virtutis. Virtutes autem sensitivæ apprehensivæ magis se habent ut moventes respectu intellectûs (1), eò quòd « phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum, » ut dicitur (De anima, lib. III, text. 18), et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur; et propter hoc virtutes cognoscitivæ sunt in ipso intellectu vel ratione.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd memoria non ponitur pars prudentiæ, sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quædam virtus per se, sed quia unum eorum quæ requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriæ, ut sic quodammodo se habeat per modum partis integralis (2).

ARTICULUS VI. — UTRUM VOLUNTAS POSSIT ESSE SUBJECTUM VIRTUTIS.

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. I, art. 4, quæst. I corp. et ad 2 et 3, et dist. 42, quæst. II, art. 1, quæst. II et IV corp. et De ver. quæst. I, art. 5, per tot. et 12 ad 2, et quæst. III, art. 2 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non sit subjectum alicujus virtutis. Ad id enim quod convenit potentiæ ex ipsa ratione potentiæ, non requiritur aliquis habitus. Sed de ipsa ratione voluntatis, cùm sit in ratione, secundùm Philosophum (De anima, lib. III, text. 42), est quòd tendat in id quod est bonum secundùm rationem; ad quod ordinatur omnis virtus : quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum. Virtus enim est « habitus per modum naturæ consentaneus rationi, » ut Tullius dicit in sua Rhet. (De invent. lib. II, aliquant. ant. fin.). Ergo voluntas non est subjectum virtutis.

2. Præterea, omnis virtus aut est intellectualis aut moralis, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. ult. in fin. et lib. II, cap. 1 princ.). Sed virtus intellectualis est sicut in subjecto in intellectu et ratione, non autem in voluntate; virtus autem moralis est sicut in subjecto in irascibili et concupiscibili, quæ sunt rationales per participationem. Ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subjecto.

3. Præterea, omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eumdem actum ordinabuntur duæ virtutes; quod videtur inconveniens. Voluntas ergo non potest esse subjectum virtutis.

Sed *contra* est quod major perfectio requiritur in movente quàm in moto. Sed voluntas movet irascibilem et concupiscibilem. Multò ergo magis debet esse virtus in voluntate quàm in irascibili et concupiscibili.

CONCLUSIO. — Virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subjecto; ut charitas, justitia, et hujusmodi.

Respondeo dicendum quòd cùm per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum (qui quidem habitus est virtus), ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ. Omnis autem potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad objectum. Unde cùm, sicut dictum est (quæst. I, art. 2 ad 3, et quæst. XIII, art. 5 ad 2), objectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantùm ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis, sive quantùm ad totam speciem humanam (sicut bonum divinum, quod

(1) Subserviunt enim intellectui qui ab ipsis accipit et perficit opus perfectæ cognitionis.

(2) Ea de re confer 2 2, quæst. XLIX, art. 1.

transcendit limites humanæ naturæ), sive quantùm ad individuum (sicut bonum proximi) (1), ibi voluntas indiget virtute. Et ideo hujusmodi virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subjecto, ut charitas, justitia et hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa habet locum de virtute quæ ordinat ad bonum proprium ipsius volentis, sicut temperantia et fortitudo quæ sunt circa passiones humanas, et alia hujusmodi, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd « rationale per participationem » non solùm est irascibilis et concupiscibilis, sed « omnino, id est, universaliter, appetitivum, » ut dicitur (Eth. lib. I, cap. ult.). Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas; et ideo si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi sit theologica, ut infra patebit (quæst. LXII).

Ad *tertium* dicendum, quòd quædam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatæ; quod est proprium hujus vel illius hominis; et in talibus non est necessarium quòd sit aliqua virtus in voluntate, cùm ad hoc sufficiat natura potentiæ, ut dictum est (in corp. art.); sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

QUÆSTIO LVII.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM INTELLECTUALIUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum; et primò quantùm ad virtutes intellectuales; secundò quantùm ad morales; tertiò quantùm ad theologicas. Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm habitus intellectuales speculativi sint virtutes. — 2° Utrùm sint tres, scilicet sapientia, scientia et intellectus. — 3° Utrùm habitus intellectualis, qui est ars, sit virtus. — 4° Utrùm prudentia sit virtus distincta ab arte. — 5° Utrùm prudentia sit virtus necessaria homini. — 6° Utrùm eubulia, synesis et gnome (2) sint virtutes adjunctæ prudentiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM HABITUS INTELLECTUALES SPECULATIVI SINT VIRTUTES.

Ad primum sic proceditur. **1.** Videtur quòd habitus intellectuales speculativi non sint virtutes. Virtus enim est habitus operativus, ut supra dictum est (quæst. LV, art. 2). Sed habitus speculativi non sunt operativi; distinguitur enim speculativum à practico, id est, operativo (3). Ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes.

2. Præterea, virtus est eorum per quæ fit homo felix, sive beatus, eò quòd « felicitas est virtutis præmium, » ut dicitur (Eth. lib. I, cap. 9). Sed habitus intellectuales non considerant actus humanos aut alia bona humana per quæ homo beatitudinem adipiscitur; sed magis res naturales et divinas. Ergo hujusmodi habitus virtutes dici non possunt.

3. Præterea, scientia est habitus speculativus; sed scientia et virtus distinguuntur, sicut diversa genera non subalternatim posita, ut patet per Philosophum (Top. lib. IV, cap. 2, loc. 2). Ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

Sed *contra*, soli habitus speculativi considerant necessaria, quæ impossibile est aliter se habere. Sed Philosophus ponit (Ethic. lib. VI, cap. 1, à med.), quasdam virtutes intellectuales in parte animæ quæ considerat ne-

(1) Voluntas indiget quoque virtute in ordine ad bonum proprium quod vel propter naturæ corruptionem, vel propter ipsius boni excellentiam est difficile. Ideo B. Thomas continentiam in voluntate ponit (2 2, quæst. CLV, art. 3).

(2) Eubulia *bona consultatio*, synesis *intelligentia*, gnome *sententia*, latinè redditur.

(3) Juxta græcum πρακτικὸν quod in habitu *operativum*, in effectu *operabile* significat.

cessaria, quæ non possunt aliter se habere. Ergo habitus intellectuales speculativi sunt virtutes.

CONCLUSIO. — Cùm habitus intellectuales speculativi partem appetitivam non perficiant, sed solam intellectivam; hactenus tantùm virtutes dici possunt, quod bene operandi facultatem faciant, non autem quod faciant potentiâ seu habitu bene uti.

Respondeo dicendum quòd cùm omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut supra dictum est (quæst. LV, art. 3), duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus, ut supra dictum est (quæst. LVI, art. 3) : uno modo quia facit facultatem bene operandi; alio modo quia cum facultate facit etiam usum bonum; et hoc, sicut supra dictum est (ibid.), pertinet solùm ad illos habitus qui respiciunt partem appetitivam, eò quòd vis appetitiva animæ est quæ facit uti omnibus potentiis et habitibus. Cùm igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam, possunt quidem dici virtutes, inquantum faciunt facultatem bonæ operationis quæ est consideratio veri, hoc enim est bonum opus intellectûs; non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene uti potentiâ seu habitu. Ex hoc enim quòd aliquis habet habitum scientiæ speculativæ, non inclinatur ad utendum (1); sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam. Sed quòd utatur scientiâ habitâ, hoc est movente voluntate : et ideo virtus quæ perficit voluntatem, ut charitas vel justitia, facit etiam bene uti hujusmodi speculativis habitibus. Et secundùm hoc etiam in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex charitate fiant, sicut Gregorius dicit (Moral. lib. VI, cap. 18, parum à princ.), quòd « contemplativa est majoris meriti quàm activa. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd duplex est opus, scilicet exterius et interius. « Practicum ergo vel operativum, quod dividitur contra speculativum, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus; sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectûs, quod est speculari verum; et secundùm hoc est habitus operativus.

Ad *secundum* dicendum, quòd virtus est aliquorum dupliciter : uno modo, sicut objectorum; et sic hujusmodi virtutes speculativæ non sunt eorum per quæ homo fit beatus; nisi fortè secundùm quòd ly *per* dicit causam efficientem, vel objectum completæ beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile : alio modo dicitur esse virtus aliquorum sicut actuum; et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum per quæ homo fit beatus; tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est (in corp. art.), tum etiam quia sunt quædam inchoatio perfectæ beatitudinis quæ in contemplatione veri consistit, sicut supra dictum est (quæst. III, art. 8).

Ad *tertium* dicendum, quòd scientia dividitur contra virtutem secundo modo dictam, quæ pertinet ad vim appetitivam.

ARTICULUS II. — UTRUM SINT TANTUM TRES HABITUS INTELLECTUALES SPECULATIVI, SCILICET SAPIENTIA, SCIENTIA ET INTELLECTUS.

De his etiam infra, quæst. LXVIII, art. 7 corp. et 2 2, quæst. IV, art. 8 corp. et quæst. XLVII, art. 5 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 44 fin. et De ver. quæst. I, art. 12 corp. et art. 15 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativæ, scilicet sapientia, scientia et intellectus. Species enim non debet condividi generi. Sed « sapientia est

(1) Vel sic *non ex eo quòd habet habitum inclinatur* ad ejus usum ; sed quòd utatur eo est ex movente voluntate ; hoc est, ex motu voluntatis procedit.

quædam scientia, » ut dicitur (Ethic. lib. vi, cap. 7). Ergo sapientia non debet condividi scientiæ in numero virtutum intellectualium.

2. Præterea, in distinctione potentiarum, habituum et actuum, quæ attenditur secundùm objecta, attenditur principaliter distinctio quæ est secundùm rationem formalem objectorum, ut ex supra dictis patet (qu. LIV, art. 1 ad 1). Non ergo diversi habitus debent distingui secundùm materiale objectum, sed secundùm rationem formalem ipsius objecti. Sed principium demonstrationis est ratio sciendi conclusiones. Non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius, aut alia virtus à scientia conclusionum.

3. Præterea, virtus intellectualis dicitur quæ est in ipso rationali per essentiam. Sed ratio etiam speculativa sicut ratiocinatur syllogizando demonstrativè, ita etiam ratiocinatur syllogizando dialecticè. Ergo sicut scientia, quæ causatur ex syllogismo demonstrativo, ponitur virtus intellectualis speculativa, ita etiam et opinio

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. vi, cap. 3, 6 et 7) ponit has solùm tres virtutes intellectuales speculativas, scilicet sapientiam, scientiam et intellectum.

CONCLUSIO. — **Tres sunt habitus intellectuales speculativi : sapientia quæ est de maximè cognoscibilibus secundùm naturam, quoad nos autem ultimò cognitis; scientia quæ est de diversis cognoscibilium generibus per ratiocinationem quomodocumque acceptis; et intellectus, qui est simplex et certissima primorum principiorum notitia.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum; hoc enim est bonum opus ejus. Verum autem est dupliciter considerabile : uno modo, sicut per se notum (1); alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium, et percipitur statim ab intellectu; et ideo habitus perficiens intellectum ad hujusmodi veri considerationem vocatur intellectus qui est habitus principiorum. Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis; et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter : uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanæ. Et quia « ea quæ sunt posteriùs nota quoad nos, sunt priora, et magis nota secundùm naturam, » ut dicitur (Phys. lib. i, text. 2 et 3), ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanæ, est id quod est primum et maximè cognoscibile secundùm naturam. Et circa hujusmodi est sapientia (2), quæ « considerat altissimas causas, » ut dicitur (Metaph. lib. i, cap. 1 et 2), unde convenienter judicat et ordinat de omnibus, quia judicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id verò quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia; et ideo secundùm diversa genera scibilium sunt diversi habitus scientiarum, cùm tamen sapientia non sit nisi una.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sapientia est quædam scientia, inquantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis

(1) Dicitur per se notum quod est evidens; hinc prima principia dicuntur per se nota.

(2) Sapientia hic accipitur generaliter pro habitu quo quis prompte assentitur illis necessariis quæ ultimo ad humanam notitiam possunt pervenire. Scientiam et intellectum continet, sicut totum potentiale suas partes continere dicitur. Habet enim perfectiori modo quidquid scientia et intellectus complectuntur. Utitur enim principiis per se notis, deducendo inde conclusiones, quod scientiæ officium est, et principia per se nota esse vera ex terminis judicat, quod ad intellectum pertinet.

conclusiones demonstret. Sed quia aliquid habet proprium supra alias scientias, inquantum scilicet de omnibus judicat, et non solùm quantùm ad conclusiones, sed etiam quantùm ad prima principia; ideo habet rationem perfectioris virtutis quàm scientia.

Ad *secundum* dicendum, quòd quando ratio objecti sub uno actu refertur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus vel potentiæ penès rationem objecti, et objectum materiale; sicut ad eamdem potentiam visivam pertinet videre colorem et lumen, quod est ratio videndi colorem, et simul cum ipso videtur. Principia verò demonstrationis possunt seorsum considerari, absque hoc quòd considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia pertinet ad scientiam, quæ considerat etiam conclusiones; sed considerare principia secundùm seipsa, pertinet ad intellectum. Unde si quis rectè consideret, istæ tres virtutes non ex æquo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam; sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior alterâ, sicut anima rationalis est perfectior quàm sensibilis, et sensibilis quàm vegetabilis. Hoc enim modo scientia dependet ab intellectu sicut à principaliori : et utrumque dependet à sapientia sicut à principalissimo, quæ sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum dijudicans, et de principiis earumdem.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. LV, art. 3 et 4), habitus virtutis determinatè se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum. Bonum autem intellectûs est verum, malum autem ejus est falsum. Unde soli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum, et nunquam falsum. Opinio verò et suspicio possunt esse veri et falsi (1) : et ideo non sunt intellectuales virtutes, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 3, in princ.).

ARTICULUS III. — UTRUM HABITUS INTELLECTUALIS QUI EST ARS, SIT VIRTUS.

De his etiam infra, quæst. XCIII, art. 1 corp. et part. I, quæst. XXII, art. 2 corp. et 2 2, quæst. XLVII, art. 5 corp. et De ver. quæst. V, art. 1 corp. et Eth. lib. I, post princ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ars non sit virtus intellectualis. Dicit enim Augustinus (De libero arbitrio, lib. II, cap. 18 et 19), quòd « virtute nullus malè utitur. » Sed arte aliquis malè utitur; potest enim aliquis artifex secundùm scientiam artis suæ malè operari. Ergo ars non est virtus.

2. Præterea, virtutis non est virtus. Artis autem est aliqua virtus, ut dicitur (Eth. lib. VI, cap. 5, circ. fin.). Ergo ars non est virtus.

3. Præterea, artes liberales sunt excellentiores quàm artes mechanicæ. Sed sicut artes mechanicæ sunt practicæ; ita artes liberales sunt speculativæ. Ergo, si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculativis annumerari.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. VI, cap. 3 et 4) ponit artem esse virtutem; nec tamen connumerat eam virtutibus speculativis, quarum subjectum ponit scientificam partem animæ.

CONCLUSIO. — Sicut habitus speculativi, sic et ars rationem virtutis eatenùs tantùm habet, quatenùs facultatem bene operandi præstat; non autem quasi potentia seu habitu bene uti faciat.

Respondeo dicendum quòd ars nihil aliud est quàm « ratio recta aliquorum operum faciendorum; » quorum tamen bonum non consistit in eo

(1) Dicit quoque B. Thomas (De verit. quæst. XVIII, art. 10) : *Habitus operativus non est virtus intellectualis, quia ei contingit falsum dicere.*

quòd appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quòd ipsum opus quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, inquantum artifex est, quâ voluntate opus facit, sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars, propriè loquendo, habitus operativus est. Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis, quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet, qualiter se habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illam. Dummodo enim verum geometra demonstret, non refert qualiter se habeat secundùm appetitivam partem, utrùm sit lætus vel iratus, sicut nec in artifice refert, ut dictum est (hìc sup.). Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculativi, inquantum scilicet nec ars, nec habitus speculativus faciunt bonum opus quantùm ad usum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum, sed solùm quantùm ad facultatem bene agendi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, cùm aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, imò est contra artem; sicut etiam cùm aliquis sciens verum mentitur, hoc quod dicit non est secundùm scientiam, sed contra scientiam. Unde sicut scientia se habet ad bonum semper, ut dictum est (art. præc. ad 3), ita et ars; et secundùm hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit à perfecta ratione virtutis, quia non facit ipsum bonum usum, sed ad hoc aliquid aliud requiritur (1); quamvis bonus usus sine arte esse non possit.

Ad *secundum* dicendum, quòd quia ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas, quæ perficitur per virtutem moralem, ideo Philosophus dicit quòd artis est virtus, scilicet moralis, inquantum ad bonum usum ejus aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim quòd artifex per justitiam, quæ facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele (2) faciat.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cujusdam operis, putà constructio syllogismi aut orationis congruæ, aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicumque ad hujusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quamdam similitudinem artes, scilicet liberales, ad differentiam illarum artium quæ ordinantur ad opera per corpus exercita, quæ sunt quodammodo serviles, inquantum corpus serviliter subditur animæ, et homo secundùm animam est liber. Illæ verò scientiæ quæ ad nullum hujusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiæ dicuntur, non autem artes. Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quòd magis eis conveniat ratio artis.

ARTICULUS IV. — UTRUM PRUDENTIA SIT VIRTUS DISTINCTA AB ARTE.

De his etiam infra, art. 5 ad 1, et 2 2, quæst. XLVII, art. 4 ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non sit alia virtus ab arte. Ars enim est ratio recta aliquorum operum. Sed diversa genera operum non faciunt ut aliquid amittat rationem artis : sunt enim diversæ artes circa opera valdè diversa. Cùm igitur etiam prudentia sit quædam ratio recta operum, videtur quòd etiam ipsa debeat dici ars.

2. Præterea, prudentia magis convenit cum arte quàm habitus speculativi; utrumque enim eorum est circa contingens aliter se habere, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 4 et 5). Sed quidam habitus speculativi dicuntur artes. Ergo multò magis prudentia debet dici ars.

(1) Scilicet rectitudo sive bonitas voluntatis et per consequens ipsa moralis virtus quæ rectificat voluntatem vel bonam facit.

(2) Sive rectum et æquitati correspondens quam ex fidelitate quisque observare tenetur in agendo; sicut Prov. XII, v. 22) : *Qui fideliter agunt Deo placent;* non fraudulenter ac dolosè.

3. Præterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 5). Sed etiam in quibusdam artibus consiliari contingit, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 3), sicut in arte militari, et gubernativa, et medicinali. Ergo prudentia ab arte non distinguitur.

Sed *contra* est quòd Philosophus distinguit prudentiam ab arte (Ethic. lib. VI, cap. 5).

CONCLUSIO. — Cùm prudentia recta agibilium ab homine existens ratio, rectum hominis appetitum exigat, ars verò sit ratio factibilium non præsupponens appetitum rectum; oportet ipsam ab arte distinctam virtutem esse.

Respondeo dicendum quòd ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distingui. Dictum est autem supra (art. 1 hujus quæst. et quæst. LVI, art. 3), quòd aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solùm quòd facit facultatem boni operis; aliquis autem ex hoc quòd facit non solùm facultatem boni operis, sed etiam usum. Ars autem facit solùm facultatem boni operis, quia non respicit appetitum : prudentia autem non solùm facit boni operis facultatem, sed etiam usum; respicit enim appetitum, tanquam præsupponens rectitudinem appetitùs. Cujus differentiæ ratio est, quia ars est « recta ratio factibilium, » prudentia verò est « recta ratio agibilium. » Differt autem *facere* et *agere :* quia, ut dicitur (Metaph. lib. IX, text. 16), « factio est actus transiens in exteriorem materiam, » sicut ædificare, secare, et hujusmodi; « agere autem est actus permanens in ipso agente, » sicut videre, velle, et hujusmodi. Sic igitur se habet prudentia ad hujusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones; quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quæ comparatur. Perfectio autem et rectitudo actionis in speculativis dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat; sicut dictum est (art. 2 hujus quæst. ad 2), quòd scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et præsupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 8, à med.). Et ideo ad prudentiam, quæ est « recta ratio agibilium, » requiritur quòd homo sit bene dispositus circa fines; quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitùs humani, sed bonum ipsorum operum artificialium; et ideo ars non præsupponit appetitum rectum. Et inde est quòd magis laudatur artifex qui volens peccat, quàm qui peccat nolens; magis autem contra prudentiam est quòd aliquis peccat volens quàm nolens, quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiæ, non autem de ratione artis. Sic igitur patet quòd prudentia est virtus distincta ab arte (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd diversa genera artificialium omnia sunt extra hominem, et ideo non diversificatur ratio virtutis. Sed prudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum, unde diversificatur ratio virtutis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd prudentia magis convenit cum arte quàm habitus speculativi, quantùm ad subjectum et materiam; utrumque enim est in opinativa parte animæ, et circa contingens aliter se habere. Sed ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quàm cum prudentia, ut ex dictis patet (art. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quòd prudentia est bene consiliativa de his quæ pertinent ad totam vitam hominis, et ad ultimum finem vitæ humanæ. Sed

(1) Ex iis quæ articulis superioribus dicta sunt, consequens est quinque esse virtutes intellectuales, sapientiam, scientiam, intellectum, artem et prudentiam.

in artibus aliquibus est consilium de his quæ pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui, inquantum sunt bene consiliativi in rebus bellicis vel nauticis, dicuntur prudentes duces, vel gubernatores, non autem prudentes simpliciter; sed illi solùm qui bene consiliantur de his quæ conferunt ad totam vitam.

ARTICULUS V. — UTRUM PRUDENTIA SIT VIRTUS NECESSARIA HOMINI.

De his etiam 2 2, quæst. LI, art. 1 ad 3, et De ver. quæst. I, art. 6 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non sit virtus necessaria ad bene vivendum. Sicut enim se habet ars ad factibilia, quorum est ratio recta; ita se habet prudentia ad agibilia, secundùm quæ vita hominis consideratur. Est enim eorum recta ratio prudentia, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 5). Sed ars non est necessaria in rebus factibilibus, nisi ad hoc quòd fiant, non autem postquam sunt factæ. Ergo nec prudentia est necessaria homini ad bene vivendum, postquam est virtuosus; sed fortè solùm quantùm ad hoc ut virtuosus fiat.

2. Præterea, prudentia est « per quam rectè consiliamur, » ut dicitur (Eth. lib. VI, loc. cit.). Sed homo potest ex bono consilio agere; non solùm proprio, sed etiam alieno. Ergo non est necessarium ad bene vivendum quòd ipse homo habeat prudentiam; sed sufficit quòd prudentûm consilia sequatur.

3. Præterea, virtus intellectualis est secundùm quam contingit semper dicere verum, et nunquam falsum. Sed hoc non videtur contingere secundùm prudentiam; non enim est humanum quòd in consiliando de agendis nunquam erretur, cùm humana agibilia sint contingentia aliter se habere; unde dicitur (Sap. IX, 14) : *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ*. Ergo videtur quòd prudentia non debeat poni intellectualis virtus.

Sed *contra* est quòd (Sap. VIII, 7) connumeratur aliis virtutibus necessariis ad vitam humanam, cùm dicitur de divina sapientia : *Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in hac vita hominibus.*

CONCLUSIO. — Prudentia, cùm sit virtus dirigens hominem in finem, præstans illi debita et convenientia media, quàm maximè necessaria est homini ad bene vivendum.

Respondeo dicendum quòd prudentia est virtus maximè necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quòd aliquis bene operetur, non solùm requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundùm electionem rectam operetur, non solùm ex impetu aut passione. Cùm autem electio sit eorum quæ sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem, et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem, quæ perficit partem animæ appetitivam, cujus objectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quòd homo rectè disponatur per habitum rationis; quia consiliari et eligere (quæ sunt eorum quæ sunt ad finem), sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quòd convenienter se habeat ad ea quæ sunt ad finem, et hæc virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato, cùm ars sit ratio recta factibilium;

factio enim in exteriorem materiam transiens non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis. Ars autem circa factibilia est. Sed prudentiæ bonum attenditur in ipso agente, cujus perfectio est ipsum agere; est enim prudentia recta ratio agibilium, ut dictum est (art. præc. et arg. 1 hujus art.). Et ideo ad artem non requiritur quòd artifex bene operetur, sed quòd bonum opus faciat. Requireretur autem magis quòd ipsum artificiatum bene operaretur, sicut quòd cultellus bene incideret, vel serra bene secaret, si proprium horum esset agere, et non magis agi, quia non habent dominium sui actûs. Et ideo ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artifici, sed solùm ad faciendum ipsum artificiatum bonum, et ad conservandum ipsum; prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solùm ad hoc quòd fiat bonus.

Ad *secundum* dicendum, quòd dum homo bonum operatur non secundùm propriam rationem, sed motus ex consilio alterius, nondum est omnino perfecta operatio ipsius quantùm ad rationem dirigentem et quantùm ad appetitum moventem; unde, si bonum operetur, non tamen simpliciter bene; quod est bene vivere.

Ad *tertium* dicendum, quòd verum intellectûs practici aliter accipitur quàm verum intellectûs speculativi, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 2). Nam verum intellectûs speculativi accipitur per conformitatem intellectûs ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari in rebus contingentibus, sed solùm in necessariis; ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solùm est circa necessaria. Verum autem intellectûs practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum; quæ quidem conformitas in necessariis locum non habet, quæ voluntate humanâ non fiunt; sed solùm in contingentibus, quæ possunt à nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectûs practici; circa factibilia quidem ars, circa agibilia verò prudentia.

ARTICULUS VI. — UTRUM EUBULIA, SYNESIS ET GNOME SINT VIRTUTES ADJUNCTÆ PRUDENTIÆ.

De his etiam part. I, quæst. XXII, art. 1 ad 1, et 2 2, quæst. XLIX corp. fin. et quæst. LI, per tot. et quæst. LII, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 1, quæst. III et IV, et De ver. quæst. II, art. 12 ad 25, et quæst. V, art. 1 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter adjungantur prudentiæ *eubulia*, *synesis* et *gnome*. *Eubulia* enim « est habitus quo bene consiliamur, » ut dicitur (Eth. lib. VI, cap. 9). Sed bene consiliari pertinet ad prudentiam, ut in eodem lib. dicitur (cap. 5). Ergo *eubulia* non est virtus adjuncta prudentiæ; sed magis est ipsa prudentia.

2. Præterea, ad superiorem pertinet de inferioribus judicare. Illa ergo virtus videtur suprema, cujus est actus judicium. Sed *synesis* est bene judicativa. Ergo *synesis* non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis ipsa est principalis.

3. Præterea, sicut diversa sunt ea de quibus est judicandum; ita etiam diversa sunt ea de quibus est consiliandum. Sed circa omnia consiliabilia ponitur virtus una, scilicet *eubulia*. Ergo ad bene judicandum de agendis non oportet ponere præter *synesim* aliam virtutem, scilicet *gnomen*.

4. Præterea, Tullius ponit in sua Rhetor. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), tres alias partes prudentiæ, scilicet « memoriam præteritorum, intelligentiam præsentium, et providentiam futurorum. » Macrobius etiam ponit super Somnium Scipionis (lib. I, cap. 8), quasdam alias partes pruden-

tiæ, scilicet cautionem, docilitatem, et alia hujusmodi. Non videntur igitur solæ hujusmodi virtutes prudentiæ adjungi.

Sed *contra* est auctoritas Philosophi (Eth. lib. VI, cap. 9, 10 et 11), qui has tres virtutes ponit prudentiæ adjunctas.

CONCLUSIO. — **Cùm prudentia sit virtus præceptiva, convenienter ei tanquam principaliori, eubuliaque est consiliativa, cum synesi et gnome, quæ virtutes sunt judicativæ, adjunguntur.**

Respondeo dicendum quòd in omnibus potentiis ordinatis illa est principalior quæ ad principaliorem actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur : quorum primus est consiliari, secundus judicare, tertius est præcipere (1). Primi autem duo respondent actibus intellectûs speculativi, qui sunt inquirere et judicare ; nam consilium inquisitio quædam est. Sed tertius actus est propriè practici intellectûs, inquantum est operativus : non enim ratio habet præcipere ea quæ per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem quòd in his quæ per hominem fiunt, principalis actus est præcipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo virtuti quæ est bene præceptiva, scilicet prudentiæ, tanquam principaliori adjunguntur tanquam secundariæ, *eubulia*, quæ est bene consiliativa (2), et *synesis*, et *gnome*, quæ sunt partes judicativæ ; de quarum distinctione dicetur (resp. ad 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prudentia est bene consiliativa, non quasi bene consiliari sit immediatè actus ejus, sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subjectâ, quæ est *eubulia*.

Ad *secundum* dicendum, quòd judicium in agendis ad aliquid ulteriùs ordinatur ; contingit enim aliquem bene judicare de aliquo agendo, et tamen non rectè exequi ; sed ultimum complementum est, quando ratio jam bene præcepit de agendis.

Ad *tertium* dicendum, quòd judicium de unaquaque re fit per propria principia ejus. Inquisitio autem nondum est per propria principia, quia his habitis non esset opus inquisitione, sed jam res esset inventa. Et ideo una sola virtus ordinatur ad bene consiliandum, duæ autem virtutes ad bene judicandum ; quia distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. Unde et in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus ; scientiæ autem demonstrativæ, quæ sunt judicativæ, sunt diversæ de diversis. Distinguuntur autem *synesis* et *gnome* secundùm diversas regulas, quibus judicatur. Nam *synesis* est judicativa de agendis secundùm communem legem ; *gnome* autem secundùm ipsam rationem naturalem in his in quibus deficit lex communis, sicut pleniùs infra patebit (2 2, quæst. LI, art. 4).

Ad *quartum* dicendum, quòd memoria, intelligentia et providentia, similiter etiam cautio et docilitas, et alia hujusmodi, non sunt virtutes diversæ à prudentia : sed quodammodo comparantur ad ipsam sicut partes integrales, inquantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiæ. Sunt etiam et quædam partes subjectivæ, seu species prudentiæ, sicut œconomica, regnativa, et hujusmodi. Sed prædicta tria sunt quasi partes potentiales prudentiæ, quia ordinantur sicut secundarium ad principale. Et de his infra dicetur (2 2, quæst. LI).

(1) Græcè *eubulia* idem est ac *bona consultatio ; synesis* idem est ac intelligentia, sive perspicacia ; *gnome* idem est ac *sententia*.

(2) Id est imperare, ordinare, vel disponere.

QUÆSTIO LVIII.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INTELLECTUALIBUS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virtutibus moralibus, et primò de distinctione earum à virtutibus intellectualibus; secundò de distinctione earum ab invicem secundùm propriam materiam; tertiò de distinctione principalium vel cardinalium ab aliis. Circa primum quæruntur quinque: 1° Utrùm omnis virtus sit virtus moralis. — 2° Utrùm virtus moralis distinguatur ab intellectuali. — 3° Utrùm sufficienter dividatur virtus per intellectualem et moralem. — 4° Utrùm moralis virtus possit esse sine intellectuali. — 5° Utrùm è converso intellectualis virtus possit esse sine morali.

ARTICULUS I. — UTRUM OMNIS VIRTUS SIT MORALIS.

De his etiam infra, quæst. LXVIII, art. 8 corp. et Sent. III, dist. 23, quæst. I, art. 4, quæst. II corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnis virtus sit moralis. Virtus enim moralis dicitur à more, id est, à consuetudine. Sed ad omnium virtutum actus consuescere possumus. Ergo omnis virtus est moralis.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 6, post med.), quòd « virtus moralis est habitus electivus in medietate rationis consistens. » Sed omnis virtus videtur esse habitus electivus, quia actus cujuslibet virtutis possumus ex electione facere; omnis etiam virtus aliqualiter in medio rationis consistit, ut infra patebit (quæst. LXIV, art. 2, 3 et 4). Ergo omnis virtus est moralis.

3. Præterea, Tullius dicit in sua Rhet. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. » Sed cùm omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis, oportet quòd sit consentanea rationi, cùm « bonum hominis sit secundùm rationem esse, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Ergo omnis virtus est moralis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. ult. in fin.): « Dicentes de moribus, non dicimus quoniam sapiens vel intelligens, sed quoniam mitis vel sobrius. » Sic igitur sapientia et intellectus non sunt morales; quæ tamen sunt virtutes, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2). Non ergo omnis virtus est moralis.

CONCLUSIO. — Cùm per virtutes morales homo ad actum inclinetur, hæc autem inclinatio appetitivæ virtuti propriè conveniat: non omnis virtus dicenda est moralis, sed ea tantùm quæ in vi appetitiva existit.

Respondeo dicendum quòd ad hujusmodi evidentiam considerare oportet quid sit mos: sic enim scire poterimus quid sit moralis virtus. Mos autem duo significat; quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur (Act. XV, 1): *Nisi circumcidamini secundùm morem Moysi, non poteritis salvi fieri;* quandoque verò significat inclinationem quamdam naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum; unde et etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores. Unde dicitur (II. Machab. XI, 11) quòd *leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos:* et sic accipitur mos (Psal. LXVII, 7), ubi dicitur: *Qui habitare facit unius moris in domo.* Et hæ quidem duæ significationes in nullo distinguuntur apud Latinos quantùm ad vocem; in græco autem distinguuntur. Nam *ethos*, quod apud nos *morem* significat, quandoque habet primam longam; et scribitur per η, græcam litteram; quandoque habet primam correptam, et scribitur per ε. Dicitur autem virtus moralis à more, secundùm quòd mos significat quam-

dam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem (1), ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, quæ significat consuetudinem; nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem quòd inclinatio ad actum propriè convenit appetitivæ virtuti, cujus est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supra dictis patet (qu. IX, art. 1). Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solùm illa quæ est in vi appetitiva.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de more, secundùm quòd significat consuetudinem.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnis actus virtutis potest ex electione agi; sed electionem rectam agit sola virtus, quæ est in appetitiva parte animæ. Dictum est enim supra (quæst. XIII, art. 1) quòd eligere est actus appetitivæ partis. Unde habitus electivus, qui scilicet est electionis principium, est solùm ille qui perficit vim appetitivam; quamvis etiam aliorum habituum actus sub electione cadere possint.

Ad *tertium* dicendum, quòd « natura est principium motûs, » sicut dicitur (Phys. lib. II, text. 3). Movere autem ad agendum proprium est appetitivæ partis. Et ideo assimilari naturæ in consentiendo rationi est proprium virtutum quæ sunt in vi appetitiva.

ARTICULUS II. — UTRUM VIRTUS MORALIS DISTINGUATUR AB INTELLECTUALI.

De his etiam infra, quæst. LXII, art. 2, et Sent. III, dist. 24, quæst. 1, art. 4, quæst. III ad 4, et De verit. quæst. XIV, art. 3 ad 9, et De ver. quæst. I, art. 12 corp. et Ethic. lib. I, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus moralis ab intellectuali non distinguatur. Dicit enim Augustinus (De civ. Dei, lib. I, cap. 21, paulo à princ.), quòd « virtus est ars rectè vivendi. » Sed ars est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

2. Præterea, plerique in definitione virtutum moralium ponunt scientiam; sicut quidam definiunt quòd perseverantia « est scientia vel habitus eorum quibus est immanendum vel non immanendum »(2); et sanctitas « est scientia faciens fideles et servantes quæ ad Deum justa sunt. » Scientia autem est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet distingui ab intellectuali.

3. Præterea, Augustinus dicit (Soliloq. lib. I, cap. 6, à med.) quòd « virtus est recta et perfecta ratio. » Sed hoc pertinet ad virtutem intellectualem, ut patet (Ethic. lib. VI, cap. ult. circa med.). Ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

4. Præterea, nihil distinguitur ab eo quod in ejus definitione ponitur. Sed virtus intellectualis ponitur in definitione virtutis moralis; dicit enim Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 6, circa med.) quòd « virtus moralis est habitus electivus existens in medietate determinatâ ratione, prout sapiens determinabit. » Hujusmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis pertinet ad virtutem intellectualem, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. ult.). Ergo virtus moralis non distinguitur ab intellectuali.

Sed *contra* est quod dicitur (Ethic. lib. I, cap. ult. in fin.): « Determinatur virtus secundùm differentiam hanc. Dicimus enim harum, has quidem *intellectuales*, has verò *morales*. »

CONCLUSIO. — Ut intellectus diversus est ab appetitu; ita morales virtutes ab intellectualibus diversas esse necessarium est.

(1) In eo sensu mos significat inclinationem appetitûs humani ad actum, quæ quidem inclinatio quandoque est ex natura; interdum ex consuetudine, aliàs verò ex infusione, ut ipse loquitur in Sent. III, dist. 23, quæst. 1, art. 4. quæst. 2.

(2) Ex Andronico qui philosophus græcus fuit.

Respondeo dicendum quòd omnium humanorum operum principium primum ratio est : et quæcumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt, diversimodè tamen; nam quædam rationi obediunt omnino ad nutum absque omni contradictione, sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia; statim enim ad imperitum rationis manus aut pes movetur ad opus. Unde Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. 3, post. med.) quòd « anima regit corpus despotico principatu, » id est, sicut dominus servum, qui jus contradicendi non habet. Posuerunt quidam igitur quòd omnia principia activa quæ sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem; quod quidem si verum esset, sufficeret quòd ratio esset perfecta ad bene agendum; unde cùm virtus sit habitus quo perficimur ad bene agendum, sequeretur quòd in sola ratione esset; et sic nulla virtus esset nisi intellectualis. Et hæc fuit opinio Socratis, qui dixit « omnes virtutes esse prudentias, » ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. ult.). Unde ponebat quòd homo, scientiâ in eo existente, peccare non poterat; sed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi; pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione. Unde Philosophus dicit (Pol. lib. I, cap. 3, à med.), quòd « ratio imperat appetitivæ principatu politico,» quo scilicet aliquis præest liberis, qui habent jus in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit super Psalm. CXVIII (conc. 8, circa fin.), quòd « interdum præcedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus; » intantum quòd quandoque passionibus vel habitibus appetitivæ partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur. Et secundùm hoc aliqualiter verum est quod Socrates dixit, quòd «scientiâ præsente non peccatur;» si tamen hæc extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili. Sic igitur ad hoc quòd homo bene agat, requiritur quòd non solùm ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quòd vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur à ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Unde sicut appetitus est principium humani actûs secundùm hoc quòd participat aliqualiter rationem; ita habitus moralis habet rationem virtutis humanæ, inquantum rationi conformatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus communiter accipit artem pro qualibet recta ratione; et sic sub arte includitur etiam prudentia, quæ ita est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium ; et secundùm hoc quod dicit quòd virtus est ars rectè vivendi, essentialiter convenit prudentiæ, participativè autem aliis virtutibus, prout secundùm prudentiam diriguntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd tales definitiones, à quibuscumque inveniantur datæ, processerunt ex opinione Socratica; et sunt exponendæ eo modo quod de arte prædictum est (in solut. præc.).

Et similiter dicendum est ad *tertium*.

Ad *quartum* dicendum, quòd recta ratio, quæ est secundùm prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tanquam pars essentiæ ejus, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, inquantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

ARTICULUS III. — UTRUM SUFFICIENTER VIRTUS DIVIDATUR PER MORALEM ET INTELLECTUALEM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem et intellectualem. Prudentia enim videtur esse aliquid medium inter virtutem moralem et intellectualem : connume-

ratur enim virtutibus intellectualibus (Ethic. lib. VI, cap. 3 et 5), et etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes cardinales, quæ sunt morales, ut infra patebit (quæst. LXI, art. 1). Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectualem et moralem, sicut per immediata.

2. Præterea, continentia et perseverantia, et etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales; nec etiam sunt virtutes morales, quia non tenent medium in passionibus, sed abundant in eis passiones. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectuales et morales.

3. Præterea, fides, spes et charitas quædam virtutes sunt, non tamen sunt virtutes intellectuales; hæ enim solùm sunt quinque, scilicet « scientia et sapientia, intellectus, prudentia et ars, » ut dictum est (quæst. LVII, art. 2, 3 et 4). Nec etiam sunt virtutes morales, quia non sunt circa passiones, circa quas maximè est moralis virtus. Ergo virtus non sufficienter dividitur per intellectuales et morales.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 1, in princ.), duplicem esse virtutem, hanc quidem intellectualem, illam autem moralem.

CONCLUSIO. — **Cùm omnis virtus humana sit habitus, quo homo ad bene operandum, vel secundùm intellectum, vel secundùm appetitum perficitur, quævis virtus humana est vel intellectualis, quæ ad intellectum, vel moralis, quæ ad appetitum spectat.**

Respondeo dicendum quòd virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus; hæc enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 48 et seq.). Unde omnis virtus humana oportet quòd sit perfectiva alicujus istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectûs speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis; si autem sit perfectiva appetitivæ partis, erit virtus moralis. Unde relinquitur quòd omnis virtus humana (1) vel est intellectualis vel moralis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prudentia secundùm essentiam suam est intellectualis virtus; sed secundùm materiam convenit cum virtutibus moralibus; est enim « recta ratio agibilium, » ut supra dictum est (quæst. LVII, art. 4), et secundùm hoc virtutibus moralibus connumeratur.

Ad *secundum* dicendum, quòd continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivæ virtutis sensitivæ; quod ex hoc patet quòd in continente et perseverante superabundant inordinatæ passiones; quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia, seu perseverantia, perfectio rationalis partis, quæ se tenet contra passiones, ne deducatur; deficit tamen à ratione virtutis, quia virtus intellectiva, quæ facit rationem se bene habere circa moralia, præsupponit appetitum rectum finis, ut rectè se habeat circa principia, id est fines, ex quibus ratiocinatur : quod continenti et perseveranti deest. Neque etiam potest esse perfecta operatio, quæ à duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum; sicut non sequitur perfecta actio alicujus agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars, non sit perfectus, quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta; unde nec principium actionis erit virtus. Et

(1) Dicitur virtus *humana* ne quis de fide, spe et charitate objiciat, quòd eas verè hominis virtutes esse constat, et tamen neque sint morales, neque intellectuales propriè loquendo : quia istæ virtutes non sunt humanæ, sed supra virtutes humanas, ut ait ipse D. Thomas ad 3.

propter hoc continentia à delectationibus, et perseverantia in tristitiis non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute (1), ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 1 et 9).

Ad *tertium* dicendum, quòd fides, spes et charitas sunt supra virtutes humanas; sunt enim virtutes hominis, prout est factus particeps divinæ gratiæ.

ARTICULUS IV. — UTRUM MORALIS VIRTUS POSSIT ESSE SINE INTELLECTUALI.

De his etiam infra, art. 5 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus moralis possit esse sine intellectuali. Virtus enim moralis, ut dicit Tullius (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), « est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. » Sed natura, etsi consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet quòd illa ratio naturæ conjungatur in eodem, sicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus. Ergo potest esse in homine virtus moralis in modum naturæ inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit perfecta per virtutem intellectualem.

2. Præterea, per virtutem intellectualem homo consequitur rationis usum perfectum. Sed quandoque contingit quòd aliqui in quibus non multùm viget usus rationis, sunt virtuosi, et Deo accepti. Ergo videtur quòd virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

3. Præterea, virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum. Sed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum etiam absque rationis judicio. Ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. XXII, cap. 1, implic.), quòd « cæteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. » Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra dictum est (quæst. LVII, art. 4). Ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus.

CONCLUSIO. — Virtus moralis sine quibusdam intellectualibus virtutibus, scilicet sine sapientia, scientia et arte, non autem sine prudentia et intellectu esse potest.

Respondeo dicendum quòd virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte; non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus; quia moralis virtus est habitus electivus, id est, faciens bonam electionem. Ad hoc autem quòd electio sit bona, duo requiruntur : primò ut sit debita intentio finis; et hoc fit per virtutem moralem, quæ vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus; secundò, ut homo rectè accipiat ea quæ sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem rectè consiliantem, judicantem et præcipientem; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes ei annexas, ut supra dictum est (quæst. LVII, art. 4, 5 et 6). Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest. Et per consequens nec sine intellectu; per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota tam in speculativis quàm in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis, inquantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, præsupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quæ est « recta ratio agibilium. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd inclinatio naturæ in rebus carentibus ratione est absque electione; et ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem. Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione; et ideo

(1) Ad cujus intelligentiam conferendum est quod dicit B. Thomas (De continentia, 2 2, quæst. CLV, art. 1, et De perseverantia, 2 2, quæst. CXXXVII, art. 1).

ad suam perfectionem indiget quòd sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

Ad *secundum* dicendum, quòd in virtuoso non oportet quòd vigeat usus rationis quantùm ad omnia, sed solùm (quantùm ad ea quæ sunt agenda secundùm virtutem;) et sic usus rationis viget in omnibus virtuosis; unde etiam qui videntur simplices, eò quòd carent mundanâ astutiâ, possunt esse prudentes, secundùm illud (Matth. x, 16) : ***Estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbæ.***

Ad *tertium* dicendum, quòd naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quædam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Hujusmodi enim inclinatio quantò est perfectior, tantò potest esse periculosior, nisi recta ratio adjungatur, per quam fiat recta electio eorum quæ conveniunt ad debitum finem; sicut equus currens, si sit cæcus, tantò fortiùs impingit et læditur, quantò fortiùs currit. Et ideo, etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat, non tamen solùm est secundùm rationem rectam, inquantum inclinat ad id quod est secundùm rationem rectam, ut Platonici posuerunt, sed etiam oportet quòd sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit (Ethic. lib. vi, cap. ult. circa med.).

ARTICULUS V. — UTRUM INTELLECTUALIS VIRTUS POSSIT ESSE SINE MORALI.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus intellectualis possit esse sine virtute morali. Perfectio enim prioris non dependet à perfectione posterioris. Sed ratio est prior appetitu sensitivo, et movens ipsum. Ergo virtus intellectualis, quæ est perfectio rationis, non dependet à virtute morali, quæ est perfectio appetitivæ partis. Potest ergo esse sine ea.

2. Præterea, moralia sunt materia prudentiæ, sicut factibilia sunt materia artis. Sed ars potest esse sine propria materia, sicut faber sine ferro. Ergo et prudentia potest esse sine virtutibus moralibus, quæ tamen inter omnes intellectuales virtutes maximè moralibus conjuncta videtur.

3. Præterea, prudentia est « virtus bene consiliativa, » ut dicitur (Ethic. lib. vi, cap. 9). Sed multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt. Ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Sed *contra*, velle malum facere opponitur directè virtuti morali; non autem opponitur alicui, quod sine virtute morali esse potest. Opponitur autem prudentiæ quòd volens peccet, ut dicitur (Ethic. lib. vi, cap. 5, circa fin.). Non ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

CONCLUSIO. — **Omnes virtutes intellectuales, prudentiâ exceptâ, sine morali virtute esse possunt.**

Respondeo dicendum quòd aliæ virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt; sed prudentia sine virtute morali esse non potest. Cujus ratio est, quia prudentia est « recta ratio agibilium, » non autem solùm in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio præexigit principia, ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solùm ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium homo rectè se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quòd nullum malum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad rectè ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quòd hujusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam corrumpitur in particulari per aliquam passionem; sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licèt sit contra universale judicium rationis. Et ideo sicut homo disponitur ad rectè se habendum

circa principia universalia per intellectum (1) naturalem vel per habitum scientiæ; ita ad hoc quod rectè se habeat circa principia particularia agibilium, quæ sunt fines, oportet quòd perficiatur per aliquos habitus, secundùm quos fiat quodammodo homini connaturale rectè judicare de fine; et hoc fit per virtutem moralem : virtuosus enim rectè judicat de fine virtutis, quia « qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, » ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 5, à med.). Et ideo ad rectam rationem agibilium, quæ est prudentia, requiritur quòd homo habeat virtutem moralem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio, secundùm quòd est apprehensiva finis, præcedit appetitum finis; sed appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quæ sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam; sicut etiam in speculativis intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis.

Ad *secundum* dicendum, quòd principia artificialium non dijudicantur à nobis bene vel male, secundùm dispositionem appetitûs nostri, sicut fines, qui sunt moralium principia, sed solùm per considerationem rationis. Et ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia.

Ad *tertium* dicendum, quòd prudentia non solùm est bene consiliativa, sed etiam bene judicativa et bene præceptiva; quod esse non potest nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium judicium, et præceptum prudentiæ; et hoc per virtutem moralem.

QUÆSTIO LIX.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM SECUNDUM RELATIONEM AD PASSIONES, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione moralium virtutum ad invicem. Et quia virtutes morales, quæ sunt circa passiones, distinguuntur secundùm diversitatem passionum, oportet primò considerare in communi comparationem virtutis ad passionem; secundò distinctionem moralium virtutum secundùm passiones. Circa primum quæruntur quinque : 1° Utrùm virtus moralis sit passio. — 2° Utrùm virtus moralis possit esse cum passione. — 3° Utrùm possit esse cum tristitia. — 4° Utrùm omnis virtus moralis sit circa passiones. — 5° Utrùm aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

ARTICULUS I. — UTRUM VIRTUS MORALIS SIT PASSIO.

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. I, art. 3, quæst. II.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus moralis sit passio. Medium enim est ejusdem generis cum extremis. Sed virtus moralis est medium inter passiones. Ergo virtus moralis est passio.

2. Præterea, virtus et vitium, cùm sint contraria, sunt in eodem genere (2). Sed quædam passiones vitia esse dicuntur, ut invidia et ira. Ergo etiam quædam passiones sunt virtutes.

3. Præterea, misericordia quædam passio est; est enim « tristitia de alienis malis, » ut supra dictum est (quæst. XXXV, art. 8, arg. 3). Hanc autem « Cicero, locutor egregius, non dubitavit appellare virtutem, » ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. IX, cap. 5, circa med.). Ergo passio potest esse virtus moralis.

(1) Non præcisè pro potentia intellectiva, sed pro habitu quodam principiorum cognoscitivo sumptum.

(2) Juxta contrariorum legem, quæ *sub eodem genere maximè distantia* definiuntur.

Sed *contra* est quod dicitur (Ethic. lib. II, cap. 5, à princ.), quòd « passiones neque virtutes sunt, neque malitiæ. »

CONCLUSIO. — Cùm virtus moralis non sit motus, sed magis principium appetitivi motûs, habitus quidam existens, cùmque solùm ad bonum sese habeat; impossibile est eam passionem esse.

Respondeo dicendum quòd virtus moralis non potest esse passio. Et hoc patet triplici ratione : primò quidem, quia passio est motus quidam appetitûs sensitivi, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 3). Virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motûs, habitus quidam existens. Secundò, quia passiones ex seipsis non habent rationem boni vel mali. Bonum enim vel malum hominis est secundùm rationem : unde passiones secundùm se consideratæ se habent et ad bonum et ad malum secundùm quòd possunt convenire rationi vel non convenire. Nihil autem tale potest esse virtus, cùm virtus solùm ad bonum se habeat, ut supra dictum est (quæst. LV, art. 3). Tertiò, quia, dato quòd aliqua passio se habeat ad bonum solum vel ad malum solum, secundùm aliquem modum (1), tamen motus passionis, inquantum passio est, principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione, in cujus conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis est è converso principium habens in ratione, et terminum in appetitu, secundùm quòd à ratione movetur. Unde in definitione virtutis moralis dicitur (Eth. lib. II, cap. 6, à med.), quòd « est habitus electivus in medietate consistens determinatâ ratione, prout sapiens determinabit. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtus secundùm suam essentiam non est medium inter passiones; sed secundùm suum effectum; quia scilicet inter passiones medium constituit.

Ad *secundum* dicendum, quòd si vitium dicatur habitus, secundùm quem quis male operatur, manifestum est quòd nulla passio est vitium. Si verò dicatur vitium peccatum, quod est actus vitiosus, sic nihil prohibet passionem esse vitium, et è contrario concurrere ad actum virtutis, secundùm quòd passio vel contrariatur rationi, vel sequitur actum rationis.

Ad *tertium* dicendum, quòd misericordia dicitur esse virtus, id est, virtutis actus (2), secundùm quòd « motus ille animi rationi servit, quando scilicet ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cùm indigenti tribuitur, sive cùm ignoscitur pœnitenti, » ut Augustinus, dicit ibid. (loco citato in arg.). Si tamen misericordia dicatur aliquis habitus quo homo perficitur ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet misericordiam sic dictam esse virtutem; et eadem est ratio de similibus passionibus.

ARTICULUS II. — UTRUM VIRTUS MORALIS POSSIT ESSE CUM PASSIONE.

De his etiam part. I, quæst. XCV, art. 2 ad 2, et 2 2, quæst. LVIII, art. 9, et Sent. IV, dist. 14, quæst. I, art. 1, quæst. II ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus moralis cum passione esse non possit. Dicit enim Philosophus (Topic. lib. IV, cap. 5, loc. 54), quòd « mitis est qui non patitur ; patiens autem qui patitur, et non deducitur; » et eadem ratio est de omnibus virtutibus moralibus. Ergo omnis virtus moralis est sine passione.

2. Præterea, virtus est quædam recta habitudo animæ, sicut sanitas corporis, ut dicitur (Phys. lib. VII, text. 17), unde virtus « quædam sanitas animæ » esse videtur, ut Tullius dicit (De Tuscul. Quæst. lib. IV, ante med.). Passiones autem animæ dicuntur « morbi quidam animæ, » ut in eodem libro (circa

(1) Al. *motum*.

(2) De misericordia in eo sensu sumpta agitur (2 2, quæst. XXX).

med.) Tullius dicit; sanitas autem non compatitur secum morbum. Ergo neque virtus compatitur secum animæ passionem.

3. Præterea, virtus moralis requirit perfectum usum rationis etiam in particularibus. Sed hic etiam impeditur per passiones. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. vi, cap. 5, circa med.) quòd « delectationes corrumpunt existimationem prudentiæ; » et Sallustius dicit in Catilinario (in princ. orat. Cæsaris), quòd « non facilè verum perspicit animus, ubi illa officiunt, » scilicet animi passiones. Virtus ergo moralis non potest esse cum passione.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. xiv, cap. 6, in princ.) : « Si perversa est voluntas, perversos habebit hos motus, » scilicet passionum; « si autem recta est, non solùm inculpabiles, verùm etiam laudabiles erunt. » Sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem. Virtus ergo moralis non excludit passiones, sed potest esse cum ipsis.

CONCLUSIO. — Si passiones dicantur inordinatæ affectiones, cum morali virtute esse nequeunt, sic ut post deliberationem eis consentiatur : si verò passiones dicantur quicumque motus appetitûs sensitivi, sic secundùm quòd sunt à ratione ordinatæ, cum morali virtute esse possunt.

Respondeo dicendum quòd circa hoc fuit discordia inter stoicos et peripateticos, sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. ix, cap. 4, in princ.). Stoici enim posuerunt quòd passiones animæ non possunt esse in sapiente sive virtuoso; peripatetici verò, quorum sectam Aristoteles instituit, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. ix, ibid.), posuerunt quòd passiones simul cum virtute morali esse possunt, sed ad medium reductæ. Hæc autem diversitas, sicut Augustinus ibidem dicit, magis erat secundùm verba quàm secundùm rerum sententias. Quia enim stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum, qui est voluntas, et inter appetitum sensitivum, qui per irascibilem et concupiscibilem dividitur, non distinguebant in hoc passiones animæ ab aliis affectionibus humanis, quòd passiones animæ sint motus appetitûs sensitivi; aliæ verò affectiones, quæ non sunt passiones animæ, sint motus appetitûs intellectivi, qui dicitur voluntas, sicut peripatetici distinxerunt; sed solùm quantùm ad hoc quòd passiones esse dicebant quascumque affectiones rationi repugnantes; quæ si ex deliberatione oriantur, in sapiente, seu in virtuoso esse non possunt; si autem subitò oriantur, hoc in virtuoso potest accidere, eo quòd « animi visa, quæ appellant phantasias, non est in potestate nostra utrùm aliquando incidant animo : et cùm veniunt ex terribilibus rebus, necesse est ut sapientis animum moveant; ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristitiâ contrahatur, tanquam his passionibus prævenientibus rationis officium; nec ideo tamen approbat ista, eisque consentit, » ut Augustinus narrat (De civit. Dei, lib. ix, loc. sup. cit.) ab Aulo Gellio dictum (Noct. Attic. lib. xix, cap. 1). Si igitur passiones dicantur inordinatæ affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quòd post deliberationem eis consentiatur, ut stoici posuerunt. Si verò passiones dicantur quicumque motus appetitûs sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundùm quòd sunt à ratione ordinatæ. Unde Aristoteles dicit (Ethic. lib. ii, cap. 3, parum ante med.), quòd « non bene quidam determinant virtutes impassibilitates quasdam et quietes, quoniam simpliciter dicunt; sed deberent etiam dicere quòd sunt quietes à passionibus, quæ sunt ut non oportet, et quando non oportet. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus exemplum illud inducit, sicut et multa alia in libris logicalibus, non secundùm opinionem propriam, sed secundùm opinionem aliorum. Hæc autem fuit opinio stoicorum, quòd virtutes essent sine passionibus animæ, quam Philosophus

excludit (Ethic. lib. II, loc. cit.), dicens « virtutes non esse impassibilitates. » Potest tamen dici, quòd (cùm dicitur quòd « mitis non patitur, » intelligendum est secundùm passionem inordinatam).

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa et omnes similes quas Tullius ad hoc inducit (De Tuscul. Quæst. lib. IV), procedunt de passionibus, secundùm quòd significant inordinatas affectiones.

Ad *tertium* dicendum, quòd passio præveniens judicium rationis, si in animo prævaleat, ut ei consentiatur, impedit consilium et judicium rationis; si verò sequatur quasi ex ratione imperata, adjuvat ad exequendum imperium rationis.

ARTICULUS III. — UTRUM VIRTUS MORALIS POSSIT ESSE CUM TRISTITIA.

De his etiam 2 2, quæst. LVIII, art. 9, et Sent. IV, dist. 14, quæst. I, art. 1, quæst. II ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus cum tristitia esse non possit. Virtutes enim sunt sapientiæ effectus, secundùm illud (Sap. VIII, 8) : *Sobrietatem et justitiam docet* (scilicet divina sapientia), *prudentiam et virtutem* (1). Sed *sapientiæ convictus non habet amaritudinem*, ut postea subditur. Ergo nec virtutes cum tristitia esse possunt.

2. Præterea, tristitia est impedimentum operationis, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VII, cap. 13, et lib. X, cap. 5). Sed impedimentum bonæ operationis repugnat virtuti. Ergo tristitia repugnat virtuti.

3. Præterea, tristitia est quædam animi ægritudo, ut Tullius eam vocat (De Tuscul. Quæst. lib. IV, parum ante med.). Sed ægritudo animæ contrariatur virtuti, quæ est bona animæ habitudo. Ergo tristitia contrariatur virtuti, nec potest simul esse cum ea.

Sed *contra* est quòd Christus fuit perfectus virtute. Sed in eo fuit tristitia; dicit enim, ut habetur (Matth. XXVI, 38) : *Tristis est anima mea usque ad mortem*. Ergo tristitia potest esse cum virtute.

CONCLUSIO. — Cùm secundùm virtutem homo rationi conformetur, tristitia moderata de his quæ rationi repugnant, potest et debet cum virtute esse : sed tristitiam de his quæ virtuti et rationi conveniunt, impossibile est cum virtute esse.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicit Augustinus (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 8), stoici voluerunt pro tribus perturbationibus, in animo sapientis esse tres εὐπαθείας (2), id est, tres bonas passiones; pro cupiditate scilicet voluptatem (3), pro lætitia gaudium, pro metu cautionem. Pro tristitia verò negaverunt posse aliquid esse in animo sapientis, duplici ratione : primò quidem, quia tristitia est de malo quod jam accidit. Nullum autem malum existimant posse accidere sapienti. Crediderunt enim, quòd, sicut solum hominis bonum est virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis sunt; ita solum inhonestum est hominis malum, quod in virtuoso esse non potest. Sed hoc irrationabiliter dicitur : cùm enim homo sit ex anima et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est; non tamen maximum, quia eo potest homo male uti : unde et malum huic bono contrarium in sapiente esse potest : et tristitiam moderatam inducere. Præterea, etsi virtuosus sine gravi peccato esse possit, nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam ducat, secundùm illud (I. Joan. I, 8) : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*. Tertiò, quia virtuosus, etsi peccatum non habeat, fortè quandoque habuit; et de hoc laudabiliter dolet, secundùm illud (II. Cor. VII, 10) : *Quæ secundùm Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem*

(1) Quæ pro fortitudine ponitur juxta græcum ἀνδρίαν.

(2) Nicolai non habet hoc verbum græcum sed latinum *eupathias*, πάθος, passio, et εὖ, bene.

(3) Idem Nicolai ex manifesto sensu (ut ipse ait), et ex textu Augustini reposuit *voluntatem*

stabilem operatur. Quartò, quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius. Unde eo modo quo virtus moralis compatitur alias passiones ratione moderatas, compatitur etiam tristitiam. Secundò movebantur ex hoc quòd tristitia est de præsenti malo, timor autem de malo futuro; sicut delectatio de bono præsenti, desiderium verò de bono futuro. Potest autem hoc ad virtutem pertinere quòd aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere desideret, vel quòd etiam malum futurum caveat. Sed quòd malo præsenti animus hominis substernatur (quod fit per tristitiam), omnino videtur contrarium rationi; unde cum virtute esse non potest. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Est enim aliquod malum quod potest esse virtuoso præsens, ut dictum est (art. præc.), quod quidem malum ratio detestatur. Unde appetitus sensitivus in hoc sequitur detestationem rationis, quòd de hujusmodi malo tristatur, moderatè tamen secundùm rationis judicium. Hoc autem pertinet ad virtutem, ut appetitus sensitivus rationi conformetur, ut dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.). Unde ad virtutem pertinet quòd tristetur moderatè in quibus tristandum est, sicut etiam Philosophus dicit (Eth. lib. II, cap. 6 et 7). Et hoc etiam utile est ad fugiendum mala. Sicut enim bona propter delectationem promptiùs quæruntur, ita mala propter tristitiam fortiùs fugiuntur. Sic igitur dicendum est quòd tristitia de his quæ conveniunt virtuti, non potest simul esse cum virtute, quia virtus in propriis delectatur; sed de his quæ quocumque modo repugnant virtuti, virtus moderatè tristatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex illa auctoritate habetur quòd de sapientia sapiens non tristetur; tristatur tamen de his quæ sunt impeditiva sapientiæ. Et ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum sapientiæ esse potest, tristitia locum non habet.

Ad *secundum* dicendum, quòd tristitia impedit operationem de qua tristamur; sed adjuvat ad ea promptiùs exequenda per quæ tristitia fugitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd tristitia immoderata est animæ ægritudo; tristitia autem moderata ad bonam habitudinem animæ pertinet secundùm statum præsentis vitæ.

ARTICULUS IV. — UTRUM OMNIS VIRTUS MORALIS SIT CIRCA PASSIONES.

De his etiam infra, quæst. LX, art. 4 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnis virtus moralis sit circa passiones. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 3), quòd « circa voluptates et tristitias est moralis virtus. » Sed delectatio et tristitia sunt passiones, ut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 1, et quæst. XXXV, art. 1). Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

2. Præterea, rationale per participationem est subjectum moralium virtutum, ut dicitur (Eth. lib. I, cap. ult.). Sed hujusmodi pars animæ est in qua sunt passiones, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 3). Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

3. Præterea, in omni virtute morali est invenire aliquam passionem. Aut ergo omnes sunt circa passiones, aut nulla. Sed aliquæ sunt circa passiones, ut fortitudo et temperantia, ut dicitur (Eth. lib. III, cap. 6 et 10). Ergo omnes virtutes morales sunt circà passiones.

Sed *contra* est quòd justitia, quæ est virtus moralis, « non est circa passiones, » ut dicitur (Eth. lib. V, cap. 1, 2, 3 et 4).

CONCLUSIO. — Cùm virtutum moralium quædam ipsas passiones seu motus appetitûs sensitivi ordinent, et moderentur; quædam ipsas voluntatis (quæ passionis

subjectum non est) operationes; certum est non omnem virtutem moralem circa passiones esse.

Respondeo dicendum quòd virtus moralis perficit appetitivam partem animæ, ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id quod est secundùm rationem moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solùm passiones appetitûs sensitivi, sed etiam ordinat operationes appetitûs intellectivi, qui est voluntas, quæ non est subjectum passionis, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 3). Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quædam circa passiones, quædam circa operationes (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non omnis virtus moralis est circa delectationes et tristitias, sicut circa propriam materiam, sed sicut circa aliquid consequens ad (2) proprium actum. Omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis, et tristatur in contrario. Unde Philosophus post præmissa verba (loc. cit. in arg.), subdit quòd « si virtutes sunt circa actus, et passiones; omnem autem passionem et omnem actum sequitur delectatio et tristitia; etiam propter hoc (3) virtus erit circa delectationes et tristitias, » scilicet, sicut circa (4) aliquid consequens.

Ad *secundum* dicendum, quòd rationale per participationem non solùm est appetitus sensitivus, qui est subjectum passionum, sed etiam voluntas, in qua non sunt passiones, ut dictum est (corp. articuli).

Ad *tertium* dicendum, quòd in quibusdam virtutibus sunt passiones, sicut propria materia, in quibusdam autem non. Unde non est eadem ratio de omnibus, ut infra ostendetur (quæst. LX, art. 2).

ARTICULUS V. — UTRUM ALIQUA VIRTUS MORALIS POSSIT ESSE ABSQUE PASSIONE.

De his etiam infra, quæst. LX, art. 2 corp.

Ad quintum sic proceditur. **1.** Videtur quòd virtus moralis possit esse absque passione. Quantò enim virtus moralis est perfectior, tantò magis superat passiones. Ergo in suo perfectissimo esse est omnino absque passionibus.

2. Præterea, tunc unumquodque est perfectum quando est remotum à suo contrario, et ab his quæ ad contrarium inclinant. Sed passiones inclinant ad peccatum quod virtuti contrariatur; unde (Rom. VII) nominantur passiones peccatorum. Ergo perfecta virtus est omnino absque passione.

3. Præterea, secundùm virtutem Deo conformamur, ut patet per Augustinum (lib. De morib. Eccles. cap. 6 et 11, à med.). Sed Deus omnia operatur sine passione. Ergo virtus perfectissima est absque omni passione.

Sed *contra* est quòd « nullus justus est qui non gaudet justâ operatione, » ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 8, circa med.). Sed gaudium est passio. Ergo justitia non potest esse sine passione, et multò minùs aliæ virtutes.

CONCLUSIO. — Virtutes morales quæ non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus; aliæ non possunt.

Respondeo dicendum quòd si passiones dicamus inordinatas affectiones, sicut stoici posuerunt, sic manifestum est quòd virtus perfecta est sine passionibus. Si verò passiones dicamus omnes motus appetitûs sensitivi, sic planum est quòd virtutes morales, quæ sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cujus ratio est, quia

(1) Ita se habet justitia quæ versatur circa operationes voluntatis, ut patet ex art. seq.

(2) Ita cod. Alcan., Theologi et Nicolai. In edit. Rom. et Patav. deest *ad*.

(3) Ita cum cod. Alc., edit. Rom. Theologi, Nicolai et edit. Patav., *etiam propter hoc*.

(4) Ita passim. In cod. Alcan. deest *circa*.

secundùm hoc sequeretur quòd virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem pertinet quòd ea quæ sunt subjecta rationi, à propriis actibus vacent; sed quòd exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos. Virtutes autem morales quæ non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus; et hujusmodi virtus est justitia, quia per eam applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio. Sed tamen ad actum justitiæ sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio; et si hoc gaudium multiplicetur per justitiæ perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum, secundùm quòd vires inferiores sequuntur motum superiorum, ut supra dictum est (quæst. XVII, art. 7, et quæst. XXIV, art. 3). Et sic per redundantiam hujusmodi, quantò magis fuerit perfecta, tantò magis passionem causat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtus passiones inordinatas superat, moderatas autem producit.

Ad *secundum* dicendum, quòd passiones inordinatæ inducunt ad peccandum, non autem si sint moderatæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd bonum in unoquoque consideratur secundùm conditionem suæ naturæ. In Deo autem et angelis non est appetitus sensitivus, sicut in homine; et ideo bona operatio Dei et angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore; bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio (1).

QUÆSTIO LX.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INVICEM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum moralium ab invicem; et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm sit tantùm una virtus moralis. — 2° Utrùm distinguantur virtutes morales quæ sunt circa operationes ab his quæ sunt circa passiones. — 3° Utrùm circa operationes sit una tantùm moralis virtus. — 4° Utrùm circa diversas passiones sint diversæ morales virtutes. — 5° Utrùm virtutes morales distinguantur secundùm diversa objecta passionum.

ARTICULUS I. — UTRUM SIT UNA TANTUM VIRTUS MORALIS.

De his etiam Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 1, quæst. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sit una tantùm moralis virtus. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quæ est subjectum intellectualium virtutum; ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quæ est subjectum moralium virtutum. Sed una est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantùm est moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

2. Præterea, habitus non distinguuntur secundùm materialia objecta, sed secundùm formales rationes objectorum. Formalis autem ratio boni, ad quod ordinatur virtus moralis, est una, scilicet modus rationis. Ergo videtur quòd sit una tantùm moralis virtus.

3. Præterea, moralia recipiunt speciem à fine, ut supra dictum est (quæst. I, art. 3 et 5). Sed finis omnium virtutum moralium communis est unus; scilicet felicitas : proprii autem et propinqui sunt infiniti; non

(1) An et qualiter virtutes morales possint esse in altera vita, ubi nullæ erunt passiones, S. Doctor examinat (quæst. LXVII, art. 1).

sunt autem infinitæ virtutes morales. Ergo videtur quòd sit una tantum.

Sed *contra* est quòd unus habitus non potest esse in diversis potentiis, ut supra dictum est (quæst. LVI, art. 2). Sed subjectum virtutum moralium est pars appetitiva animæ, quæ per diversas potentias distinguitur, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXI, art. 2). Ergo non potest esse una tantùm virtus moralis.

CONCLUSIO. — Cùm appetitivæ potentiæ ad quam moralis virtus pertinet objectum sit bonum appetibile, quod non unius tantùm est speciei; etiam ipsas virtutes morales pro objectorum diversitate plures esse oportet.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 2), virtutes morales sunt habitus quidam appetitivæ partis. Habitus autem specie differunt secundùm speciales differentias objectorum, ut supra dictum est (quæst. LIV, art. 2). Species autem objecti appetibilis, sicut et cujuslibet rei, attenditur secundùm formam specificam, quæ est ab agente. Est autem considerandum quòd materia patientis se habet ad agens dupliciter : quandoque enim recipit formam agentis secundùm eamdem rationem, prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis; et sic necesse est quòd si agens est unum specie, materia recipiat formam unius speciei; sicut ab igne non generatur univocè nisi aliquod existens in specie ignis. Aliquando verò materia recipit formam ab agente non secundùm eamdem rationem, prout est in agente, sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur à sole; et tunc formæ receptæ in materia ab eodem agente non sunt unius speciei, sed diversificantur secundùm diversam proportionem materiæ ad recipiendum influxum agentis; sicut videmus quòd ab una actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum, secundùm diversam proportionem materiæ. Manifestum est autem quòd in moralibus ratio est sicut imperans et movens; vis autem appetitiva sicut imperata et mota. Non autem appetitus respicit impressionem rationis quasi univocè; quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur (Eth. lib. I, cap. ult.). Unde appetibilia secundùm motionem rationis constituuntur in diversis speciebus secundùm quòd diversimodè se habent ad rationem; et ita sequitur quòd virtutes morales sint diversæ secundùm speciem, et non una tantùm.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectum rationis est *verum;* est autem eadem ratio veri in omnibus moralibus, quæ sunt contingentia agibilia : unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia (1). Objectum autem appetitivæ virtutis est bonum appetibile, cujus est diversa ratio secundùm diversam habitudinem ad rationem dirigentem.

Ad *secundum* dicendum, quòd illud formale est unum genere propter unitatem agentis, sed diversificatur specie propter diversas habitudines recipientium, ut supra dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quòd moralia non habent speciem à fine ultimo, sed à finibus proximis; qui quidem etsi infiniti sint numero, non tamen infiniti sunt specie.

ARTICULUS II. — UTRUM VIRTUTES MORALES QUÆ SUNT CIRCA OPERATIONES, DISTINGUANTUR AB HIS QUÆ SUNT CIRCA PASSIONES (2).

De his etiam De verit. quæst. I, art. 13 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes morales non dis-

(1) Advertendum est sermonem hic esse de prudentia quæ ad vitam propriam operantis rectè instituendam est necessaria et vocari potest prudentia personalis; talis namque solùm est una; cùm alioquin plures sint species prudentiæ politicæ, de quibus in 2 2, quæst. XLVIII.

(2) Ad intelligentiam hujus articuli notandum est quòd per operationes hic intelliguntur ac-

tinguantur ab invicem per hoc quòd quædam sunt circa operationes, quædam circa passiones. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 3), quòd « virtus moralis est circa delectationes et tristitias optimorum operativa. » Sed voluptates et tristitiæ sunt passiones quædam, ut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 1, et quæst. XXXV, art. 1). Ergo eadem virtus quæ est circa passiones, est etiam circa operationes, utpote operativa existens.

2. Præterea, passiones sunt principia exteriorum operationum. Si ergo aliquæ virtutes rectificant passiones, oportet quòd etiam per consequens rectificent operationes. Eædem ergo virtutes morales sunt circa passiones et operationes.

3. Præterea, ad omnem operationem exteriorem movetur appetitus sensitivus bene vel male. Sed motus appetitûs sensitivi sunt passiones. Ergo eædem virtutes quæ sunt circa operationes, sunt circa passiones.

Sed *contra* est quod Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 3 et 7, et lib. V, in 4 priorib. cap.) ponit justitiam circa operationes; temperantiam autem, et fortitudinem, et mansuetudinem circa passiones quasdam.

CONCLUSIO. — Tametsi aliquæ sint ex moralibus virtutibus circa operationes et passiones, ut earum productivæ : quæ tamen circa operationes sunt, ab his quæ circa passiones versantur secundùm objectorum diversitatem distinguuntur.

Respondeo dicendum quòd operatio et passio dupliciter potest comparari ad virtutem : uno modo sicut effectus ; et hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva, et delectationem aliquam vel tristitiam, quæ sunt passiones, ut supra dictum est (quæst. LIX, art. 4 ad 1). Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem sicut materia circa quam est : et secundùm hoc oportet alias esse virtutes morales circa operationes et alias circa passiones. Cujus ratio est, quia bonum et malum in quibusdam operationibus attenditur secundùm seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas, inquantum scilicet bonum in eis et malum accipitur secundùm rationem commensurationis ad alterum : et in talibus oportet quòd sit aliqua virtus directiva operationum secundùm seipsas, sicut sunt emptio et venditio, et hujusmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum ; et propter hoc justitia et partes ejus propriè sunt circa operationes, sicut circa propriam materiam. In quibusdam verò operationibus bonum et malum attenditur solùm secundùm commensurationem ad operantem : et ideo oportet in his bonum et malum considerari secundùm quòd homo bene vel male afficitur circa hujusmodi : et propter hoc oportet quòd virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones quæ dicuntur animæ passiones, sicut patet de temperantia, fortitudine et aliis hujusmodi. Contingit autem quòd in operationibus quæ sunt ad alterum prætermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem : et tunc inquantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio justitiæ : inquantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicujus alterius virtutis ; sicut cùm propter iram aliquis alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur justitia, in immoderantia verò iræ corrumpitur mansuetudo. Et idem patet in aliis.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedit de operatione, secundùm quòd est effectus virtutis ; aliæ duæ rationes procedunt

tiones exteriores, quibus unus homo ad alterum ordinatur, ut emptio, venditio et aliæ hujusmodi ; per passiones autem, illæ interiores affectiones seu motus appetitûs sensitivi, quæ sunt cum aliqua transmutatione corporali, de quibus à quæst. XXII usque ad XLVIII actum fuit, ut amor, ira, delectatio, etc.

ex hoc quòd ad idem concurrunt operatio et passio; sed in quibusdam virtus est principaliter circa operationem, in quibusdam circa passionem, ratione prædictâ (in corp.).

ARTICULUS III. — UTRUM CIRCA OPERATIONES SIT TANTUM UNA VIRTUS MORALIS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sit una tantùm virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad justitiam pertinere. Sed justitia est una virtus. Ergo una sola virtus est circa operationes.

2. Præterea, operationes maximè differentes esse videntur quæ ordinantur ad bonum unius, et quæ ordinantur ad bonum multitudinis. Sed ista diversitas non diversificat virtutes morales; dicit enim Philosophus (Ethic. lib. v, cap. 1, circa fin.), quòd « justitia legalis, quæ ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud à virtute, quæ ordinat actus hominis ad unum tantùm, nisi secundùm rationem. » Ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum moralium.

3. Præterea, si sunt diversæ virtutes morales circa diversas operationes, oporteret quòd secundùm diversitatem operationum esset diversitas virtutum moralium. Sed hoc patet esse falsum; nam ad justitiam pertinet in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere, et etiam in distributionibus, ut patet (Ethic. lib. v, cap. 2, à med.). Non ergo diversæ virtutes sunt diversarum operationum.

Sed *contra* est quòd religio est alia virtus à pietate; quarum tamen utraque est circa operationes quasdam.

CONCLUSIO. — Licèt virtutes morales, quæ circa operationes sunt, in quadam generali ratione justitiæ conveniant; tamen secundùm speciales diversas rationes sunt distinguendæ plures species.

Respondeo dicendum quòd omnes virtutes morales quæ sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione justitiæ, quæ attenditur secundùm debitum ad alterum; distinguuntur autem secundùm diversas speciales rationes. Cujus ratio est, quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur, sicut dictum est (art. præc.), non secundùm proportionem ad affectionem hominis, sed secundùm ipsam convenientiam rei in seipsa; secundùm quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio justitiæ. Ad justitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat. Unde omnes hujusmodi virtutes quæ sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem justitiæ. Sed debitum non est unius rationis in omnibus : aliter enim debetur aliquid æquali, aliter superiori, aliter minori; et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto. Et secundùm has diversas rationes debiti sumuntur diversæ virtutes : putà religio est per quam redditur debitum Deo; pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriæ; gratia est per quam redditur debitum benefactoribus, et sic de aliis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd justitia propriè dicta est una specialis virtus, quæ attendit perfectam rationem debiti, quod secundùm æquivalentiam potest restitui; dicitur tamen et ampliato nomine justitia secundùm quamcumque debiti redditionem; et sic non est una specialis virtus.

Ad *secundum* dicendum, quòd justitia quæ intendit bonum commune, est alia virtus à justitia quæ ordinatur ad bonum privatum alicujus; unde et jus commune distinguitur à jure privato; et Tullius ponit (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), unam specialem virtutem pietatem, quæ ordinat ad bonum patriæ. Sed justitia ordinans hominem ad bonum commune, est

generalis per imperium, quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune. Virtus autem, secundùm quòd à tal justitia imperatur, etiam justitiæ nomen accipit. Et sic virtus à justitia legali non differt nisi ratione, sicut solâ ratione differt virtus operans secundùm seipsam, et virtus operans ad imperium alterius (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd in omnibus operationibus ad justitiam specialem pertinentibus est eadem ratio debiti; et ideo est eadem virtus justitiæ, præcipuè quantùm ad commutationes; fortè enim distributiva est alterius speciei à commutativa. Sed de hoc infra quæretur (2 2, quæst. LXI, art. 1).

ARTICULUS IV. — UTRUM CIRCA DIVERSAS PASSIONES DIVERSÆ SINT VIRTUTES MORALES.

De his etiam infra, art. corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd circa diversas passiones non sint diversæ virtutes morales. Eorum enim quæ conveniunt in principio et fine, unus est habitus, sicut patet maximè in scientiis. Sed omnium passionum unum est principium, scilicet amor; et omnes ad eumdem finem terminantur, scilicet delectationem, vel tristitiam, ut supra habitum est (quæst. XXV, art. 1 et 2). Ergo circa omnes passiones est una tantùm moralis virtus.

2. Præterea, si circa diversas passiones essent diversæ virtutes morales, sequeretur quòd tot essent virtutes morales quot passiones. Sed hoc patet esse falsum; quia circa oppositas passiones est una et eadem virtus moralis; sicut fortitudo circa timores et audacias, temperantia circa delectationes et tristitias. Non ergo oportet ut circa diversas passiones sint diversæ virtutes morales.

3. Præterea, amor, concupiscentia et delectatio sunt passiones specie differentes, ut supra habitum est (quæst. XXIII, art. 4). Sed circa omnes has est una virtus, scilicet temperantia. Ergo virtutes morales non sunt diversæ circa diversas passiones.

Sed *contra* est quòd fortitudo est circa timores et audacias; temperantia circa concupiscentias; mansuetudo circa iras, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 6 et 10, et lib. IV, cap. 5).

CONCLUSIO. — Impossibile est unam et eamdem virtutem moralem esse circa omnes passiones, quamvis circa passiones contrarias eamdem contingat virtutem esse.

Respondeo dicendum quòd non potest dici quòd circa omnes passiones sit una sola virtus moralis. Sunt enim quædam passiones ad diversas potentias pertinentes; aliæ namque pertinent ad irascibilem, aliæ ad concupiscibilem (2), ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 1). Nec tamen oportet quòd omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas: primò quidem, quia quædam passiones sunt quæ sibi opponuntur secundùm contrarietatem; sicut gaudium et tristitia, timor et audacia, et alia hujusmodi. Et circa hujusmodi passiones sic oppositas oportet esse unam et eamdem virtutem. Cùm enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundùm eamdem rationem instituitur; sicut et in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album et nigrum. Secundò quia diversæ passiones inveniuntur secundùm eumdem modum rationi repugnantes, putà secundùm impulsum ad

(1) De ea responsione vide quod dicitur in 2 2, quæst. LVIII, art. 6.

(2) Ut ira et voluptas, ac proindè una virtus non potest omnes istas passiones ad medium reducere.

id quod est contra rationem, vel secundùm retractionem ab eo quod est secundùm rationem. Et ideo diversæ passiones concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales (1), quia earum motus secundùm quemdam ordinem se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinati, scilicet ad consequendum bonum, vel ad fugiendum malum; sicut ex amore procedit concupiscentia, et ex concupiscentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis; quia ex odio sequitur fuga vel abominatio, quæ perducit ad tristitiam. Sed passiones irascibilis non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur. Nam audacia et timor ordinantur ad aliquod magnum periculum; spes et desperatio ad aliquod bonum arduum; ira autem ad superandum aliquod contrarium, quod nocumentum intulit. Et ideo circa has passiones diversæ virtutes ordinantur, utpote temperantia circa passiones concupiscibilis, fortitudo circa timores et audacias, magnanimitas circa spem et desperationem, mansuetudo circa iras.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnes passiones conveniunt in uno principio et fine communi, non autem in uno proprio principio seu fine; unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut in naturalibus idem est principium quo receditur ab uno principio, et acceditur ad aliud, et in rationalibus est eadem ratio contrariorum; ita etiam virtus moralis, quæ in modum naturæ rationi consentit, est eadem contrariarum passionum.

Ad *tertium* dicendum, quòd illæ tres passiones ad idem objectum ordinantur secundùm quemdam ordinem, ut dictum est (in corp. art.), et ideo ad eamdem virtutem moralem pertinent.

ARTICULUS V. — UTRUM VIRTUTES MORALES DISTINGUANTUR SECUNDUM DIVERSA OBJECTA PASSIONUM.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes morales non distinguantur secundùm objecta passionum. Sicut enim sunt objecta passionum, ita sunt objecta operationum. Sed virtutes morales quæ sunt circa operationes, non distinguuntur secundùm objecta operationum; ad eamdem enim virtutem justitiæ pertinet emere vel vendere domum et equum. Ergo etiam nec virtutes morales quæ sunt circa passiones, diversificantur per objecta passionum.

2. Præterea, passiones sunt quidam actus vel motus appetitûs sensitivi. Sed major diversitas requiritur ad diversitatem habituum quàm ad diversitatem actuum. Diversa igitur objecta, quæ non diversificant speciem passionis, non diversificabunt speciem virtutis moralis; ita scilicet quòd de omnibus delectationibus erit una virtus moralis, et similiter est de aliis.

3. Præterea, magis et minus non diversificant speciem (2). Sed diversa delectabilia non differunt nisi secundùm magis et minus. Ergo omnia delectabilia pertinent ad unam speciem virtutis, et eàdem ratione omnia terribilia, et similiter de aliis. Non ergo virtus moralis distinguitur secundùm objecta passionum.

4. Præterea, sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali. Sed circa concupiscentias bonorum sunt diversæ virtutes; sicut temperantia circa concupiscentias delectationum tactûs, eutrapelia (3) circa delectatio-

(1) Quod non sic accipiendum est quasi circa quascumque passiones concupiscibilis [illegible] sit una virtus, sed quia solum sit una virtus in concupiscibili respectu passionum se habentium circa idem, ut una temperantia circa amorem et desiderium [illegible] tiam, ut una philosophia [illegible].

(2) Seu participatio major aut minor alicujus perfectionis non impedit quin illæ quæ sic inæqualiter participant, possint ad unam et eamdem speciem pertinere; sicut magis vel minus album.

(3) *Eutrapelia* est bona conversatio, vel conversio, juxta significatum græcæ vocis. [illegible]

nes ludi. Ergo etiam circa timores malorum debent esse diversæ virtutes.

Sed *contra* est quòd castitas est circa delectabilia venereorum, abstinentia verò est circa delectabilia ciborum, et eutrapelia circa delectabilia ludorum.

CONCLUSIO. — Cùm ex ratione perfectio virtutis dependeat, rectè secundùm objecta passionum, prout diversimodè ad rationem comparantur, diversæ virtutum moralium species distinguuntur.

Respondeo dicendum quòd perfectio virtutis ex ratione dependet; perfectio autem passionis ex ipso appetitu sensitivo. Unde oportet quòd virtutes diversificentur secundùm ordinem ad rationem, passiones autem secundùm ordinem ad appetitum. Objecta igitur passionum, secundùm quòd diversimodè ordinantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species; secundùm verò quòd comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum. Non est autem idem motus rationis et appetitûs sensitivi. Unde nihil prohibet aliquam differentiam objectorum causare diversitatem passionum, quæ non causat diversitatem virtutum, sicut quando una virtus est circa multas passiones, ut dictum est (art. præc.), et aliquam etiam differentiam objectorum causare diversitatem virtutum, quæ non causat diversitatem passionum, cùm circa unam passionem, putà delectationem, diversæ virtutes ordinentur. Et quia diversæ passiones ad diversas potentias pertinentes semper pertinent ad diversas virtutes, ut dictum est (art. præc.), ideo diversitas objectorum, quæ respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum, putà quòd aliquid sit bonum absolutè, et aliquid sit bonum cum aliqua arduitate. Et quia ordine quodam ratio inferiores (1) hominis partes regit, et etiam se ad exteriora extendit; ideo etiam secundùm quòd unum objectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, aut etiam ratione, et secundùm etiam quòd pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res, diversam habitudinem habet ad rationem, et per consequens natum est diversificare virtutes. Bonum igitur hominis, quod est objectum amoris, concupiscentiæ et delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens, vel ad interiorem animæ apprehensionem; et hoc sive ordinetur ad bonum hominis in seipso, vel quantùm ad corpus, vel quantùm ad animam, sive ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios. Et omnis talis diversitas propter diversum ordinem ad rationem diversificat virtutem. Sic igitur si consideretur aliquod bonum, si quidem sit per sensum tactûs apprehensum, et ad consistentiam humanæ vitæ pertinens in individuo vel in specie (sicut sunt delectabilia ciborum et venereorum), erit pertinens ad virtutem temperantiæ. Delectationes autem aliorum sensuum, cùm non sint vehementes, non præstant aliquam difficultatem rationi; et ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quæ est circa difficile, sicut et ars, ut dicitur (Eth. lib. II, cap. 3, ad fin.). Bonum autem non sensu, sed interiori virtute, apprehensum, ad ipsum hominem pertinens secundùm seipsum, est sicut pecunia et honor; quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis,

enim à verbo τρέπω, id est verto, et ex particula εὖ, id est bene, quia *eutrapelus* se vertit et flectit ad id omne quod gratum esse potest iis cum quibus conversatur. Quare cùm id faciant lepidi ac faceti, Lexica *eutrapeliam* reddunt facetiam, festivitatem, leporem. Apostolus (Ephes. c. V, v. 4) *eutrapeliam* insectatur, eamque christiano indignam esse docet. Sed intelligit *eutrapeliam* immoderatam, sive scurrilitatem, non moderatam, de qua loquitur S. Thomas. Nam illam adnumerat inter ea *quæ ad rem non pertinent*, id est quæ non sunt decentia (ut habet græcus textus). Contra *eutrapelia* quæ ad recreationem, excitationemque animi refertur, ad honestam lætitiam fovendam, non solùm permittitur christianis, sed est etiam laudabilis, quia per eam fit ne animus seriis occupationibus intentus, se suumque corpus debilitet et exhauriat. Hinc meritò docet S. Thomas eam esse virtutem. (Ed. Nicolai et ed. Parmens.)

(1) Al., *interiores*.

honor autem consistit in apprehensione animæ. Et hæc quidem bona considerari possunt vel absolutè, secundùm quòd pertinent ad concupiscibilem, vel cum arduitate quadam, secundùm quòd pertinent ad irascibilem. Quæ quidem distinctio non habet locum in bonis quæ delectant tactum, quia hujusmodi sunt quædam infima, et competunt homini secundùm quòd convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniæ absolutè sumptum, secundùm quòd est objectum concupiscentiæ, vel delectationis aut amoris, est liberalitas ; circa bonum autem hujusmodi cum arduitate sumptum, secundùm quòd est objectum spei, est magnificentia ; circa bonum verò quod est honor, si quidem sit absolutè sumptum, secundùm quòd est objectum amoris, sic est quædam virtus, quæ vocatur philotimia, id est, amor honoris ; si verò cum arduitate consideretur, secundùm quòd est objectum spei, sic est magnanimitas. Unde liberalitas et philotimia videntur esse in concupiscibili ; magnificentia verò et magnanimitas in irascibili. Bonum verò hominis in ordine ad alium non videtur arduitatem habere ; sed accipitur ut absolutè sumptum, prout est objectum passionum concupiscibilis. Quod quidem bonum potest esse alicui delectabile, secundùm quòd præbet se alteri, vel in his quæ seriò fiunt, id est, in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem, vel in his quæ fiunt ludo (1), id est, in actionibus ordinatis ad delectationem tantùm, quæ non eodem modo se habent ad rationem, sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri dupliciter : uno modo ut delectabilem decentibus verbis et factis ; et hoc pertinet ad quamdam virtutem, quam Aristoteles (lib. II, cap. 7, circa med. ex sensu D. Thom.) nominat amicitiam, et potest dici affabilitas. Alio modo præbet se aliquis alteri ut manifestum per dicta et facta ; et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat veritatem (Ethic. lib. IV, cap. 7). Manifestatio enim propinquiùs accedit ad rationem quàm delectatio, et seria quàm jocosa. Unde et circa delectationes ludorum est alia virtus, quam Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 8) eutrapeliam nominat. Sic igitur patet quòd secundùm Aristotelem sunt decem virtutes morales circa passiones, scilicet « fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas, et eutrapelia, » et distinguuntur secundùm diversas materias, vel secundùm diversas passiones, vel secundùm diversa objecta. Si igitur addatur justitia, quæ est circa operationes, erunt omnes undecim (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnia objecta ejusdem operationis secundùm speciem, eamdem habitudinem habent ad rationem ; non autem omnia objecta ejusdem passionis secundùm speciem ; quia operationes non repugnant rationi, sicut passiones (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd aliâ ratione diversificantur passiones, et aliâ virtutes, sicut dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quòd magis et minus non diversificant speciem nisi propter diversam habitudinem ad rationem.

Ad *quartum* dicendum, quòd bonum fortius est ad movendum quàm malum, quia « malum non agit nisi virtute boni, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 21 et 22). Unde malum non facit difficultatem rationi, quæ requirat virtutem, nisi sit excellens, quod videtur esse unum

(1) Latè accepto pro quocumque non facto tantùm, sed et verbo quod ad recreationem animi ordinatur ; tametsi potissimum pro facto.

(2) Ita passim, optimè. Cod. Al. et Tarrac. : *Erunt duodecim omnes*. Vide Garciam.

(3) Quæ secundùm se nempe consideratæ habent unde repugnent rationi, licèt non semper sic repugnent, sed obediant cùm ratio prædominatur supra illas ; non habet autem operationes per se ac secundùm se unde repugnent, etc.

in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet mansuetudo; et similiter circa audacias una sola, scilicet fortitudo. Sed bonum ingerit difficultatem, quæ requirit virtutem, etiamsi non sit excellens in genere talis passionis. Et ideo circa concupiscentias ponuntur diversæ virtutes morales, ut dictum est (in corp.).

QUÆSTIO LXI.

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virtutibus cardinalibus, et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm virtutes morales debeant dici cardinales vel principales. — 2° De numero earum. — 3° Quæ sint. — 4° Utrùm differant ad invicem. — 5° Utrùm dividantur convenienter in virtutes politicas, et purgatorias, et purgati animi, et exemplares.

ARTICULUS I. — UTRUM VIRTUTES MORALES DEBEANT DICI CARDINALES, VEL PRINCIPALES (1).

De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 4 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. II, et De verit. quæst. I, art. 12 ad 24, et quæst. V, art. 1 ad 2, 4 et 11.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes morales non debeant dici cardinales seu principales. Quæ enim ex opposito dividuntur, sunt simul naturâ, ut dicitur in Prædicamentis (cap. de *Simul*), et sic unum non est altero principalius. Sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis. Ergo nullæ earum debent dici principales.

2. Præterea, finis principalior est his quæ sunt ad finem. Sed virtutes theologicæ sunt circa finem, virtutes autem morales, sunt circa ea quæ sunt ad finem. Ergo virtutes morales non debent dici principales, seu cardinales, sed magis theologicæ.

3. Præterea, principalius est quod est per essentiam, quàm quod est per participationem. Sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam; virtutes autem morales pertinent ad rationale per participationem, ut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 2). Ergo virtutes morales non sunt principales, sed magis virtutes intellectuales.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit super Lucam, exponens illud : (*Beati pauperes spiritu*, cap. VI, 8) : « Scimus virtutes esse quatuor cardinales, scilicet temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem. » Hæ autem sunt virtutes morales. Ergo virtutes morales sunt cardinales.

CONCLUSIO. — Morales virtutes, cùm appetitûs rectitudinem solæ contineant, solæ cardinales, seu principales dicuntur.

Respondeo dicendum quòd cùm simpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de virtute humana. Virtus autem humana, ut supra dictum est (quæst. LVI, art. 3), secundùm perfectam rationem virtutis dicitur, quæ requirit rectitudinem appetitûs; hujusmodi enim virtus non solùm facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundùm imperfectam rationem virtutis dicitur virtus quæ non requirit rectitudinem appetitûs; quia solùm facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem quòd perfectum est principalius imperfecto. Et ideo virtutes quæ continent rectitudinem appetitûs, dicuntur principales. Hujusmodi autem sunt virtutes morales, et inter intellectuales sola prudentia, quæ etiam quodammodo moralis est secundùm materiam, ut ex supra dictis patet (quæst. LVII, art. 4, et quæst. LVIII, art. 3

(1) Virtus aliqua, ait S. Thomas, dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam aliæ virtutes firmantur (quæst. unica De virt. in com. art. XII ad 24).

ad 1). Unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illæ quæ dicuntur principales seu cardinales.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex æquo se habent secundùm rationem generis, licèt secundùm naturam rei una species sit principalior et perfectior aliâ, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicujus analogi (1), quod dicitur de pluribus secundùm prius et posterius, tunc nihil prohibet unum esse principalius altero etiam secundùm communem rationem, sicut substantia principaliùs dicitur ens quàm accidens. Et talis est divisio virtutum in diversa genera virtutum, eò quòd bonum rationis non secundùm eumdem ordinem invenitur in omnibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd virtutes theologicæ sunt supra hominem, ut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 3 ad 3). Unde non propriè dicuntur virtutes humanæ (2), sed superhumanæ, vel divinæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliæ virtutes intellectuales à prudentia (3), etsi sint principaliores quàm morales quantùm ad subjectum, non tamen sunt principaliores quantùm ad rationem virtutis, quæ respicit bonum, quod est objectum appetitûs.

ARTICULUS II. — UTRUM SINT QUATUOR VIRTUTES CARDINALES.

De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 1, et 4 corp. et 2 2, prol. et quæst. CXXIII, art. 2, et quæst. CLXII, art. 7, et Sent. III, dist. 33, quæst. II, art. 1, quæst. III, et De verit. quæst. 1, art. 2 ad 25 et 26.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim est directiva aliarum virtutum moralium, ut ex supra dictis patet (quæst. LVII, art. 4 et 5). Sed id quod est directivum aliorum, principalius est. Ergo prudentia sola est virtus principalis.

2. Præterea, virtutes principales sunt aliquo modo morales. Sed ad operationes morales ordinamur per rationem practicam et appetitum rectum, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 2). Ergo solæ duæ virtutes cardinales sunt.

3. Præterea, inter alias etiam virtutes una est principalior alterâ. Sed ad hoc quòd virtus dicatur principalis, non requiritur quòd sit principalis respectu omnium, sed respectu quarumdam. Ergo videtur quòd sint multò plures principales virtutes.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. II, cap. 49, circa princ.), quòd « in quatuor virtutibus tota boni (4) operis structura consurgit (5). »

CONCLUSIO. — Quatuor sunt virtutes morales principales, seu cardinales, sive principia earum formalia sive subjecta considerentur; prudentia scilicet, justitia, temperantia, et fortitudo.

Respondeo dicendum quòd numerus aliquorum accipi potest aut secundùm principia formalia, aut secundùm subjecta; et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari : uno modo secundùm quòd in ipsa consideratione rationis consistit; et sic erit una virtus principalis, quæ dicitur prudentia. Alio

(1) Analoga sunt ea quorum est idem nomen, ratio verò nomine significata, partim diversa, partim eadem est; ut Deus et creatura respectu entis. Ex Arist. Met. lib. IV, cap. 2.

(2) Hinc virtutes prædictæ non dicuntur cardinales vel principales respectu virtutum theologicarum, sed respectu humanarum.

(3) Ita codd. et editi passim. Al. deest *à prudentia*; edit. Rom. *et prudentia*.

(4) Ita ex Gregorio Nicolai. Al., *bona*.

(5) Easdem quatuor virtutes suis communibus nominibus exprimit Augustinus (lib. De mor. Eccles. cap. 15; De Gen. cont. Man. lib. II, cap. 10, et De civ. Dei, lib. XII, cap. 21); et ante ipsum B. Ambrosius qui primus, ut creditur, cardinales eas vocat in cap. 6 Luc. l. V; alibi verò ut lib. I Offic. cap. 24 vocat illas principales virtutes, quemadmodum ut S. Prosper. lib. III De vita contemplativa, cap. 18.

modo secundùm quòd circa aliquid ponitur rationis ordo; et hoc vel circa operationes, et sic est justitia; vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, consideratâ repugnantiâ ipsarum ad rationem. Quæ quidem potest esse dupliciter : uno modo secundùm quòd passio impellit ad aliquid contrarium rationi; et sic necesse est quòd passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia : alio modo secundùm quòd passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum; et sic necesse est quòd homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur fortitudo. Et similiter secundùm subjecta idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subjectum hujus virtutis, de qua nunc loquimur; scilicet rationale per essentiam, quod prudentia perficit; et rationale per participationem, quod dividitur in tria, id est, in voluntatem, quæ est subjectum justitiæ, et in concupiscibilem, quæ est subjectum temperantiæ, et in irascibilem, quæ est subjectum fortitudinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prudentia est simpliciter principalior omnibus; sed aliæ ponuntur principales, unaquæque in suo genere.

Ad *secundum* dicendum, quòd rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quòd omnes aliæ virtutes, quarum una est principalior aliâ, reducuntur ad prædictas quatuor, et quantùm ad subjectum, et quantùm ad rationes formales.

ARTICULUS III. — UTRUM ALIÆ VIRTUTES MAGIS DEBEANT DICI PRINCIPALES QUAM ISTÆ.

De his etiam supra, art. 1 et 2, et locis ibi not. et Sent. III, dist. 33, quæst. II, art. 1, quæst. IV.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd aliæ virtutes magis debeant dici principales quàm istæ. Id enim quod est maximum in unoquoque genere, videtur esse principalius. Sed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 3, à med.). Ergo magnanimitas maximè debet dici principalis virtus.

2. Præterea, illud per quod aliæ virtutes formantur, videtur esse maximè principalis virtus. Sed humilitas est hujusmodi; dicit enim Gregorius (hom. VII in Evang. in fin.), quòd « qui cæteras virtutes sine humilitate congregat, quasi paleas in ventum portat. » Ergo humilitas videtur esse maximè principalis.

3. Præterea, illud videtur esse maximè principale quod est perfectissimum. Sed hoc pertinet ad patientiam, secundùm illud (Jacobi I, 4) : *Patientia opus perfectum habet*. Ergo patientia debet poni principalis.

Sed *contra* est quòd Tullius in sua Rhetor. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) ad has quatuor omnes alias reducit.

CONCLUSIO. — Solæ quatuor virtutes morales, justitia videlicet, temperantia, prudentia, et fortitudo, cardinales et principales omnium sunt : tum propter earum supra alias generalitatem, quàm propter materiæ principalitatem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), hujusmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur secundùm quatuor formales rationes virtutis, de qua loquimur. Quæ quidem in aliquibus actibus vel passionibus principaliter inveniuntur; sicut bonum consistens in consideratione rationis principaliter invenitur in ipso rationis imperio, non autem in consilio, neque in judicio, ut supra dictum est (quæst. LVII, art. 1, 2 et 5). Similiter autem bonum rationis, prout ponitur in operationibus secundùm rationem recti et debiti, principaliter invenitur in commutationibus vel distributionibus, quæ sunt ad alterum cum æqualitate. Bonum

autem refrænandi passiones principaliter invenitur in passionibus, quas maximè difficile est reprimere, scilicet in delectationibus tactûs. Bonum autem firmitatis ad standum in bono rationis contra impetum passionum præcipuè invenitur in periculis mortis, contra quæ difficillimum est stare. Sic igitur prædictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus: uno modo secundùm communes rationes formales; et secundùm hoc dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes; ut putà quòd omnis virtus quæ facit bonum in consideratione rationis, dicatur prudentia; et quòd omnis virtus quæ facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur justitia; et omnis virtus quæ cohibet passiones et reprimit, dicatur temperantia; et omnis virtus quæ facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicatur fortitudo. Et sic multi loquuntur de istis virtutibus tam sacri doctores quàm etiam philosophi; et sic aliæ virtutes sub ipsis continentur. Unde cessant omnes objectiones. Alio verò modo possunt accipi, secundùm quòd istæ virtutes denominantur ab eo quod est præcipuum in unaquaque materia; et sic sunt speciales virtutes contra alias divisæ; dicuntur tamen principales respectu aliarum propter principalitatem materiæ; putà quòd prudentia dicatur quæ præceptiva est; justitia, quæ est circa actiones debitas inter æquales; temperantia, quæ reprimit concupiscentias delectationum tactûs; fortitudo, quæ firmat contra pericula mortis.

Et sic etiam cessant objectiones; quia aliæ virtutes possunt habere aliquas alias principalitates, sed istæ dicuntur principales ratione materiæ, ut supra dictum est (in corp.).

ARTICULUS IV. — UTRUM QUATUOR VIRTUTES CARDINALES DIFFERANT AB INVICEM.

De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 2 corp. et 2 2, quæst. CXXIII, art. 2 et 11 corp. et quæst. CXLIX, art. 1 corp. pr. et Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 1, quæst. III, et De ver. quæst. I, art. 12 ad 13 et 26, et Eth. lib. II, lect. 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd quatuor prædictæ virtutes non sint diversæ virtutes, et ab invicem distinctæ. Dicit enim Gregorius (Moral. lib. XXII, cap. 1, med.): « Prudentia vera non est, quæ justa, et temperans, et fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, justa et prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans et justa non est; nec vera justitia, quæ prudens, fortis et temperans non est. » Hoc autem non contingeret, si prædictæ quatuor virtutes essent ab invicem distinctæ; diversæ enim species ejusdem generis non denominant se invicem (1). Ergo prædictæ virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

2. Præterea, eorum quæ ab invicem sunt distincta, quod est unius, non attribuitur alteri. Sed illud quod est temperantiæ, attribuitur fortitudini. Dicit enim Ambrosius (De offic. lib. I, cap. 36, paulò à princ.): « Jure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, nullius illecebris emollitur atque inflectitur. » De temperantia etiam dicit (cap. 43 et 45) quòd « modum vel ordinem servat omnium quæ vel agenda vel dicenda arbitramur. » Ergo videtur quòd hujusmodi virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

3. Præterea, Philosophus dicit (Eth. lib. II, cap. 4) quòd ad virtutem hæc requiruntur: « Primum quidem, si sciens; deinde, si eligens, et eligens propter hoc; tertium autem, si firmè et immobiliter habeat se, et operetur. » Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quæ est « recta ratio agibilium; » secundum, scilicet eligere, ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat, passionibus refrenatis; tertium, scilicet « ut aliquis propter debitum finem operetur, » rectitudi-

(1) Id est, nomen unius non tribuitur alteri; putà nomen hominis et bruto, et vicissim.

nem quamdam continet, quæ videtur ad justitiam pertinere; aliud, scilicet firmitas et immobilitas, pertinet ad fortitudinem. Ergo quælibet harum virtutum est generalis ad omnes virtutes. Ergo non distinguuntur ab invicem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De morib. Eccl. cap. 15, in princ.), quòd « quadripartita dicitur virtus ex ipsius amoris vario quodam affectu; » et subjungit de prædictis quatuor virtutibus. Prædictæ ergo quatuor virtutes sunt ab invicem distinctæ.

CONCLUSIO. — Quatuor virtutes cardinales secundùm quod earum unaquæque ad specialem materiam determinatur, ab invicem sunt distinctæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), prædictæ quatuor virtutes dupliciter à diversis accipiuntur. Quidam enim accipiunt eas, prout significant quasdam generales conditiones humani animi, quæ inveniuntur in omnibus virtutibus, ita scilicet quòd prudentia nihil sit aliud quàm quædam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus vel materiis; justitia verò sit quædam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia; temperantia verò si quædam dispositio animi, quæ modum quibuscumque passionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur; fortitudo verò sit quædam dispositio animæ, per quam firmetur in eo quod est secundùm rationem, contra quoscumque impetus passionum vel operationum labores. Hæc autem quatuor sic distincta non important diversitatem habituum virtuosorum quantùm ad justitiam, temperantiam et fortitudinem. Cuilibet enim virtuti morali ex hoc quòd est habitus, convenit quædam firmitas, ut à contrario non moveatur; quod dictum est ad fortitudinem pertinere : ex hoc verò quòd est virtus, habet quòd ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio recti vel debiti; quod dicebatur ad justitiam pertinere : in hoc verò quòd est virtus moralis, rationem participans, habet quòd modum rationis in omnibus servet, et ultra se non extendat; quod dicebatur pertinere ad temperantiam : solum autem hoc quod est discretionem habere, quod attribuebatur prudentiæ, videtur distingui ab aliis tribus, inquantum hoc est ipsius rationis per essentiam, alia verò tria important quamdam participationem rationis per modum applicationis cujusdam ad passiones vel operationes. Sic igitur secundùm prædicta, prudentia quidem esset virtus distincta ab aliis tribus; sed aliæ tres non essent virtutes distinctæ ab invicem. Manifestum est enim quòd una et eadem virtus et est habitus, et est virtus, et est moralis. Alii verò et meliùs accipiunt has quatuor virtutes secundùm quòd determinantur ad materias speciales, unaquæque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, à qua nomen virtutis accipitur, ut supra dictum est (art. præc.). Et secundùm hoc manifestum est quòd prædictæ virtutes sunt diversi habitus secundùm diversitatem objectorum distincti.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Gregorius loquitur de prædictis quatuor virtutibus secundùm primam acceptionem. Vel potest dici quòd istæ quatuor virtutes denominantur ab invicem per redundantiam quamdam. Id enim quod est prudentiæ, redundat in alias virtutes, inquantum à prudentia diriguntur; unaquæque verò aliarum redundat in alias eâ ratione, quòd qui potest quod est difficilius, potest et id quod minùs est difficile. Unde qui potest refrenare concupiscentias delectabilium secundùm tactum, ne modum excedant, quod est difficillimum, ex hoc ipso redditur habilior ut refrenet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longè facilius; et secundùm hoc fortitudo dicitur temperata. Temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in tempe-

rantiam, inquantum scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum; quia, ut dicit Tullius (De offic. circa med., in tit. : *Vera magnanimitas in duobus sita*); « non est consentaneum ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur; nec qui invictum se à labore præstiterit, vinci à voluptate aliquando possit. »

Et per hoc etiam patet responsio ad *secundum*. Sic enim temperantia in omnibus modum servat, et fortitudo contra illecebras voluptatum animum servat inflexum, vel inquantum istæ virtutes denominant quasdam generales conditiones virtutum, vel per redundantiam prædictam.

Ad *tertium* dicendum, quòd illæ quatuor generales virtutum conditiones, quas ponit Philosophus (loc. cit. in arg.), non sunt propriæ prædictis virtutibus, sed possunt eis appropriari secundùm modum jam dictum (in corp.)

ARTICULUS V. — UTRUM VIRTUTES CARDINALES CONVENIENTER DIVIDANTUR IN VIRTUTES POLITICAS, PURGATORIAS, PURGATI ANIMI, ET EXEMPLARES.

De his etiam Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 4 ad 2, et dist. 34, quæst. I, art. 1, arg. 6, et ad ejus sol., et De ver. quæst. XXVI, art. 8 ad 2, et quæst. V, art. 4 ad 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter hujusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes exemplares, purgati animi, purgatorias et politicas. Ut enim Macrobius dicit (super Somnium Scipionis, lib. I, cap. 8, versùs fin.), « virtutes exemplares sunt quæ in ipsa divina mente consistunt. » Sed Philosophus (Ethic. lib. X, cap. 8, circa med.) dicit quòd « ridiculum est Deo justitiam, fortitudinem, temperantiam et prudentiam attribuere. » Ergo virtutes hujusmodi non possunt esse exemplares.

2. Præterea, virtutes purgati animi dicuntur quæ sunt absque passionibus. Dicit enim ibidem Macrobius (loco cit.), quòd « temperantia purgati animi est terrenas cupiditates non reprimere, sed penitùs oblivisci; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere. » Dictum est autem supra (quæst. LIX, art. 2 et 5) quòd hujusmodi virtutes sine passionibus esse non possunt. Ergo hujusmodi virtutes purgati animi esse non possunt.

3. Præterea, virtutes purgatorias dicit esse eorum « qui quâdam humanorum fugâ solis se inserunt divinis. » Sed hoc videtur esse vitiosum : dicit enim Tullius (De offic. lib. I, circa med. in tit. Vera magnanimitas in duobus sita) : « Qui despicere se dicunt ea quæ plerique mirantur, » scilicet imperia et magistratus, « his non modo non laudi, verùm etiam vitio dandum puto. » Ergo non sunt aliquæ virtutes purgatoriæ.

4. Præterea, virtutes politicas esse dicit, « quibus boni viri reipublicæ consulunt, urbesque tuentur. » Sed ad bonum commune sola justitia legalis ordinatur, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. V, cap. 1). Ergo aliæ virtutes non debent dici politicæ.

Sed *contra* est quod Macrobius ibidem dicit (loc. cit.) : « Plotinus inter philosophiæ professores cum Platone princeps; Quatuor sunt, inquit, quaternarum genera virtutum. Ex his primæ politicæ vocantur, secundæ purgatoriæ, tertiæ autem jam purgati animi, quartæ exemplares. »

CONCLUSIO. — Cardinalium virtutum aliquæ politicæ, aliæ purgatoriæ, aliquæ purgati jam animi, et aliæ exemplares dicuntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 6, à med.), « oportet quòd anima aliquid sequatur, ad hoc quòd ei possit virtus innasci; et hoc Deus est, quem si sequimur, benè vivimus. » Oportet igitur (1) quòd exemplar humanæ virtutis in Deo præexistat, sicut

(1) Ita cum cod. Alcan. Theologi, Nicolai, et edit. Patav. Al. : *Patet igitur*.

et in eo præexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari, vel prout est exemplariter in Deo; et sic dicuntur virtutes *exemplares;* ita scilicet quòd ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia verò conversio divinæ intentionis ad seipsum, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quòd concupiscibilis conformatur rationi; fortitudo autem Dei est ejus immutabilitas; justitia verò Dei est observatio legis æternæ in suis operibus, sicut Plotinus dixit (cit. à Macrob., ut sup.). Et quia homo secundùm suam naturam est animal politicum, virtutes hujusmodi, prout in homine existunt secundùm conditionem suæ naturæ, politicæ vocantur, prout scilicet homo secundùm has virtutes rectè se habet in rebus humanis gerendis; secundùm quem modum hactenus de his virtutibus locuti sumus. Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat, quantùm potest, ut etiam Philosophus dicit (Ethic. lib. x, cap. 7, non longe à fin.), et hoc nobis in sacra Scriptura commendatur multipliciter, ut est illud (Matth. v, 48): *Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est*, necesse est ponere quasdam virtutes medias inter politicas quæ sunt virtutes humanæ, et exemplares, quæ sunt virtutes divinæ; quæ quidem virtutes distinguuntur secundùm diversitatem motûs et termini, ita scilicet quòd quædam sunt virtutes transcendentium (1), et in divinam similitudinem tendentium; et hæ vocantur virtutes purgatoriæ (2); ita scilicet quòd prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animæ cogitationem in divina sola dirigat; temperantia verò relinquat, inquantum natura patitur, quæ corporis usus requirit; fortitudinis autem est ut anima non terreatur propter recessum à corpore, et accessum ad superna; justitia verò est ut tota anima consentiat ad hujusmodi propositi viam. Quædam verò sunt virtutes jam assequentium divinam similitudinem, quæ vocantur virtutes jam purgati animi; ita scilicet quòd prudentia sola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret; justitia cum divina mente perpetuo fœdere societur, eam scilicet imitando; quas quidem virtutes dicimus esse beatorum vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de his virtutibus, secundùm quòd sunt circa res humanas; putà justitia circa emptiones vel venditiones; fortitudo autem circa timores; temperantia circa concupiscentias: sic enim ridiculum est eas Deo attribuere.

Ad *secundum* dicendum, quòd virtutes humanæ sunt circa passiones, scilicet virtutes hominum in hoc mundo conversantium; sed virtutes eorum qui plenam beatitudinem assequuntur sunt absque passionibus. Unde Plotinus dicit (cit. à Macrob. ut sup. in arg. 1), quòd « passiones politicæ virtutes molliunt, » id est, ad medium reducunt; « secundæ, scilicet purgatoriæ, auferunt; tertiæ, quæ sunt purgati animi, obliviscuntur; in quartis, scilicet exemplaribus, nefas est nominari. » Quamvis dici possit quòd loquitur hìc de passionibus secundùm quòd significant aliquos inordinatos motus.

Ad *tertium* dicendum, quòd deserere res humanas ubi necessitas imponitur, vitiosum est; aliàs est virtuosum. Unde parum sup. (loc. cit. in arg.) Tullius præmittit: « His forsitan concedendum est rempublicam non capessentibus, qui excellenti ingenio doctrinæ se dediderunt; et his qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliquâ graviori causâ impediti à republica

(1) Ita cum cod. Alcan. edit. Patavinæ. Al. *transeuntium*.

(2) Virtutes illæ sunt illius qui à republicæ actibus se sequestrans, resque terrenas contemnens, totus in hoc tendit ut divinis vacet.

recesserunt, cùm ejus administrandæ potestatem aliis laudemque concederent. » Quod consonat ei quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 19, in fin.) : « Otium sanctum quærit charitas veritatis; negotium justum suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati : si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem. »

Ad *quartum* dicendum, quòd sola justitia legalis directè respicit bonum commune; sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, ut (Ethic. lib. V, cap. 1, post med.) dicit Philosophus. Est enim considerandum quòd ad politicas virtutes, secundùm quòd hìc dicuntur, pertinet non solùm bene operari ad commune, sed etiam bene operari ad partes communis, scilicet ad domum, vel aliquam singularem personam.

QUÆSTIO LXII.

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virtutibus theologicis; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm sint aliquæ virtutes theologicæ. — 2° Utrùm virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus et moralibus. — 3° Quot et quæ sint. — 4° De ordine earum.

ARTICULUS I. — UTRUM SINT ALIQUÆ VIRTUTES THEOLOGICÆ.

De his etiam infra, art. 2 et 3 corp. et Sent. III, dist. 23, quæst. I, art. 4, quæst. III, et dist. 26, quæst. II, art. 3, quæst. I corp. et De ver. quæst. I, art. 3 ad 12, et art. 12 corp. fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint aliquæ virtutes theologicæ; ut enim dicitur (Physic. lib. VII, text. 17), « virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfectum quod est dispositum secundùm naturam. » Sed id quod est divinum est supra naturam hominis. Ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

2. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quasi virtutes divinæ. Sed virtutes divinæ sunt exemplares, ut dictum est (qu. LXI, art. 5), quæ quidem non sunt in nobis, sed in Deo. Ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

3. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quibus ordinamur in Deum, qui est primum principium et ultimus finis. Sed homo ex ipsa natura rationis et voluntatis habet ordinem ad primum principium et ad ultimum finem. Non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum theologicarum, quibus ratio et voluntas ordinetur in Deum.

Sed *contra* est quòd præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de actibus fidei, spei et charitatis dantur præcepta in lege divina; dicitur enim (Eccli. II, 8) : *Qui timetis Deum, credite illi;* item : *Sperate in illum;* item : *Diligite illum;* ergo fides, spes et charitas sunt virtutes in Deum ordinantes. Sunt ergo theologicæ.

CONCLUSIO. — Præter morales virtutes, quibus homo juvari potest ad naturalem finem consequendum, sunt aliæ virtutes homini necessariò infusæ, ad supernaturalem finem consequendum, quæ theologicæ sunt appellatæ.

Respondeo dicendum quòd per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supra dictis patet (quæst. III, art. 5, et quæst. II, art. 7, et quæst. LV, art. 3). Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum est (quæst. III, art. 2 ad 4, et quæst. V, art. 5). Una quidem proportionata humanæ naturæ, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suæ naturæ. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo solâ divinâ virtute pervenire potest se-

cundùm quamdam Divinitatis participationem, secundùm quod dicitur (II. Petr. I), quòd per Christum facti sumus *consortes divinæ naturæ.* Et quia hujusmodi beatitudo proportionem humanæ naturæ excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundùm suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem prædictam; unde oportet quòd superaddantur homini divinitùs aliqua principia per quæ ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem (1), sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem; non tamen absque adjutorio divino : et hujusmodi principia virtutes dicuntur theologicæ; tum quia habent Deum pro objecto, inquantum per eas rectè ordinamur in Deum, tum quia à solo Deo nobis infunduntur (2); tum quia solâ divinâ revelatione in sacra Scriptura hujusmodi virtutes traduntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter : uno modo essentialiter, et sic hujusmodi virtutes theologicæ excedunt hominis naturam; alio modo participativè, sicut lignum ignitum participat naturam ignis, et sic quodammodo fit homo particeps divinæ naturæ, ut dictum est (in corp. art.). Et sic istæ virtutes conveniunt homini secundùm naturam participatam.

Ad *secundum* dicendum, quòd istæ virtutes non dicuntur divinæ, sicut quibus Deus sit virtuosus, sed sicut quibus nos efficimur virtuosi à Deo, et in ordine ad Deum; unde non sunt exemplares, sed exemplatæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur, prout est naturæ principium et finis; secundùm tamen proportionem naturæ. Sed ad ipsum, secundùm quòd est objectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundùm suam naturam non ordinantur sufficienter.

ARTICULUS II. — UTRUM VIRTUTES THEOLOGICÆ DISTINGUANTUR AB INTELLECTUALIBUS ET MORALIBUS.

De his etiam supra, quæst. LVIII, art. 2, et Sent. III, dist. 23, quæst. I, art. 4, quæst. III ad 4, et De verit. quæst. XIV, art. 3 ad 9, et Virt. quæst. I, art. 12 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes theologicæ non distinguantur à moralibus et intellectualibus. Virtutes enim theologicæ si sunt in anima humana, oportet quòd perficiant ipsam vel secundùm partem intellectivam, vel secundùm partem appetitivam. Sed virtutes quæ perficiunt partem intellectivam, dicuntur intellectuales; virtutes autem quæ perficiunt partem appetitivam (3), sunt morales. Ergo virtutes theologicæ non distinguuntur à virtutibus moralibus et intellectualibus.

2. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quæ ordinant nos ad Deum (4). Sed inter intellectuales virtutes est aliqua quæ ordinat nos ad Deum, scilicet sapientia, quæ est de divinis, utpote causam altissimam considerans. Ergo virtutes theologicæ ab intellectualibus virtutibus non distinguuntur.

3. Præterea, Augustinus (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 15, in princ.) manifestat in quatuor virtutibus cardinalibus, quòd sunt ordo amoris. Sed

(1) Virtutes illæ non tantùm sunt utiles, sed etiam necessariæ ad salutem consequendam; *Fides*, ut ait synodus Tridentina, *nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfectè cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit* (sess. VI, cap. 6).

(2) Ita ut sine illa infusione nunquàm in nobis esse possint; unde per se ac ex natura sua convenit eis ut infundantur; non sic autem aliæ quas interdum infundi per accidens contingit.

(3) Sive superiorem, sive inferiorem.

(4) Immediatè ac directè ut ad objectum, non mediatè tantùm et consequenter ut ad finem; sicut ordinat religio, quæ non ideo theologica dici debet.

amor est charitas, quæ ponitur virtus theologica. Ergo virtutes morales non distinguuntur à theologicis.

Sed *contra*, id quod est supra naturam hominis distinguitur ab eo quod est secundùm naturam hominis. Sed virtutes theologicæ sunt super naturam hominis, cui secundùm naturam conveniunt virtutes intellectuales et morales, ut ex supra dictis patet (quæst. LVIII, art. 4 et 5). Ergo distinguuntur ab invicem.

CONCLUSIO. — Virtutes theologicæ distinguuntur specie à virtutibus moralibus et intellectualibus, quod harum objectum humanam non excedit rationem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LIV, art. 2), habitus specie distinguuntur secundùm formalem differentiam objectorum. Objectum autem theologicarum virtutum est ipse Deus qui est ultimus rerum finis, prout nostræ rationis cognitionem excedit. Objectum autem virtutum intellectualium et moralium est aliquid quod humanâ ratione comprehendi potest. Unde virtutes theologicæ specie distinguuntur à moralibus et intellectualibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtutes intellectuales et morales perficiunt intellectum et appetitum hominis secundùm proportionem naturæ humanæ, sed theologicæ supernaturaliter (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd sapientia, quæ à Philosopho (Eth. lib. VI, cap. 3 et 7) ponitur intellectualis virtus, considerat divina secundùm quòd sunt investigabilia ratione humanâ; sed theologica virtus est circa ea secundùm quòd rationem humanam excedunt.

Ad *tertium* dicendum, quòd, licèt charitas sit amor, non tamen omnis amor est charitas. Cùm ergo dicitur quòd « omnis virtus est ordo amoris, » potest intelligi vel de amore communiter dicto, vel de amore charitatis. Si de amore communiter dicto, sic dicitur quælibet virtus esse *ordo amoris*, inquantum ad quamlibet cardinalium virtutum requiritur ordinata affectio, omnis autem affectionis radix et principium est amor, ut supra dictum est (quæst. XXV, art. 2). Si autem intelligatur de amore charitatis, non datur per hoc intelligi quòd quælibet alia virtus essentialiter sit charitas, sed quòd omnes aliæ virtutes aliqualiter à charitate dependeant, ut infra patebit (quæst. LXII, art. 4, et 2 2, quæst. XXIII, art. 7 et 8).

ARTICULUS III. — UTRUM CONVENIENTER FIDES, SPES ET CHARITAS PONANTUR VIRTUTES THEOLOGICÆ.

De his etiam 2 2, prol., et quæst. XVII, art. 6, et Sent. III, dist. 23, quæst. I, art. 5, et dist. 26, quæst. II, art. 3, quæst. I, et De ver. quæst. I, art. 5 ad 12, et art. 12 corp. fin. et ad 10, et I. Cor. III, lect. 2 fin. et lect. 4 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter ponantur tres virtutes theologicæ, fides, spes et charitas. Virtutes enim theologicæ se habent in ordine ad beatitudinem divinam, sicut inclinatio naturæ ad finem connaturalem. Sed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem ponitur una sola virtus naturalis, scilicet intellectus principiorum. Ergo debet poni una sola virtus theologica.

2. Præterea, theologicæ virtutes sunt perfectiores virtutibus intellectualibus et moralibus. Sed inter intellectuales virtutes fides non ponitur, sed est aliquid minus virtute, cùm sit cognitio imperfecta (2); similiter etiam inter virtutes morales non ponitur spes, sed est aliquid minus virtute, cùm sit passio. Ergo multò minùs debent poni virtutes theologicæ.

(1) Hinc virtus theologica describi potest esse ea quæ suo actu interiori immediatè attingit Deum ut supernaturaliter cognitum.

(2) Utpotè quæ sequatur opinionem; at opinio, cùm etiam in falsum ferri possit, est imperfecta cognitio, nec dici potest virtus, ut (Eth. lib. VI, cap. 3) patet.

3. Præterea, virtutes theologicæ ordinant animam hominis ad Deum. Sed ad Deum non potest anima hominis ordinari nisi per intellectivam partem, in qua est intellectus et voluntas. Ergo non debent esse nisi duæ virtutes theologicæ, una quæ perficiat intellectum, alia quæ perficiat voluntatem.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Corinth. XIII, 13): *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc.*

CONCLUSIO. — Tres sunt theologicæ virtutes, quibus homo secundùm intellectum et voluntatem, sequi suam supernaturalem beatitudinem potest : fides videlicet, spes et charitas.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), virtutes theologicæ hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit secundùm duo : primò quidem secundùm rationem vel intellectum, inquantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectûs, ex quibus procedit ratio tam in speculandis, quàm in agendis; secundò per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis. Sed hæc duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis, secundùm illud (I. Corinth. II, 9) : *Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se.* Unde oportuit quòd quantùm ad utrumque aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primò quidem quantùm ad intellectum adduntur homini quædam principia supernaturalia, quæ divino lumine capiuntur; et hæc sunt credibilia, de quibus est fides. Secundò verò est voluntas, quæ ordinatur in illum finem et quantùm ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem; et quantùm ad unionem quamdam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per charitatem. Appetitus enim uniuscujusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem; et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd intellectus indiget speciebus intelligibilibus, per quas intelligat; et ideo oportet quòd in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiæ. Sed ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem, sive quantùm ad intentionem finis, sive quantùm ad conformitatem ad ipsum. Sed in ordine ad ea quæ supra naturam sunt, ad nihil horum sufficit natura potentiæ; et ideo oportet fieri superadditionem habitûs supernaturalis quantùm ad utrumque.

Ad *secundum* dicendum, quòd fides et spes imperfectionem quamdam important; quia fides est de his quæ non videntur, et spes de his quæ non habentur. Unde habere fidem et spem de his quæ subduntur humanæ potestati, deficit à ratione virtutis (1). Sed habere fidem et spem de his quæ sunt supra facultatem naturæ humanæ, excedit omnem virtutem homini proportionatam, secundùm illud (I. Corinth. I, 15) : *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus.*

Ad *tertium* dicendum, quòd ad appetitum duo pertinent, scilicet motus in finem, et conformatio ad finem per amorem; et sic oportet quòd in appetitu humano duæ virtutes theologicæ ponantur, scilicet spes et charitas.

(1) Quia quæ versantur circa ea quæ subduntur humanæ potestati sunt incertæ et fallibiles, sed non ita est de iis quæ innituntur veritati divinæ quæ est infallibilis, ut res circa quas versantur spes et fides theologica.

ARTICULUS IV. — UTRUM FIDES SIT PRIOR SPE, ET SPES CHARITATE (1).

De his etiam 2 2, quæst. IV, art. 8, et quæst. XVII, art. 7 et 8, et Sent. III, dist. 25, quæst. II, art. 5, et Virt. quæst. IV, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit hic ordo theologicarum virtutum, quòd fides sit prior spe, et spes prior charitate. Radix enim est prior eo quod est ex radice. Sed charitas est radix omnium virtutum, secundùm illud (Ephes. III, 17) : *In charitate radicati et fundati.* Ergo charitas est prior aliis.

2. Præterea, Augustinus dicit (De doct. christ. lib. I, cap. 37) : « Non potest aliquis diligere quod esse non crediderit. Porrò si credit et diligit, bene agendo efficit ut etiam speret. » Ergo videtur quòd fides præcedat charitatem, et charitas spem.

3. Præterea, amor est principium omnis affectionis, ut supra dictum est (quæst. XXV, art. 2). Sed spes nominat quamdam affectionem : est enim quædam passio, ut supra dictum est (quæst. XXV, art. 2). Ergo charitas, quæ est amor, est prior spe.

Sed *contra* est ordo quo Apostolus (I. Cor. XIII, 13) ista enumerat, dicens : *Nunc autem manent fides, spes et charitas.*

CONCLUSIO. — Tametsi ordine perfectionis charitas, quæ omnium virtutum forma est ac radix, prior sit spe et fide, attamen ordine generationis fides spem, et spes charitatem antecedit.

Respondeo dicendum quòd duplex est ordo, scilicet generationis et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia est prior formâ, et imperfectum perfecto, in uno et eodem fides præcedit spem et spes charitatem secundùm actus; nam habitus simul infunduntur. Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quæ sperat et amat. Unde oportet quòd ordine generationis fides præcedat spem et charitatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quòd apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quòd homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum, in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso quòd homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic ordine generationis secundùm actum spes præcedit charitatem (2). Ordine verò perfectionis charitas præcedit fidem et spem (3), eò quòd tam fides quàm spes per charitatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim charitas est mater omnium virtutum, et radix, inquantum est omnium virtutum forma, ut infra dicetur (quæst. LXII, art. 4, et 2 2, quæst. XXIII, art. 7 et 8).

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd Augustinus loquitur de spe quâ quis sperat ex meritis jam habitis se ad beatitudinem perventurum, quod est spei formatæ, quæ sequitur charitatem. Potest autem aliquis sperare, antequam habeat charitatem, non ex meritis quæ jam habet, sed quæ sperat se habiturum.

(1) B. Thomæ conclusio probari potest, tum ex Apostolo qui virtutes theologicas enumerans, primò fidem, secundò spem, tertiò charitatem recensuit (I Cor. XIII), tum ex SS. Patribus qui eodem ordine solent eas recensere, tum ex hymno feriæ sextæ ad Laudes, tum denique ex conc. Trid. (sess. VI, cap. 6).

(2) Perindè ac si dicat quòd spei actus actum charitatis præcedit, sicut actus fidei similiter præcedit actum spei, licèt habitus unus alium non præcedat, siquidem simul infunduntur, ut ait S. Thomas in corp. art.

(3) Quis autem sit ordo dignitatis inter fidem et spem non convenit inter doctores; probabilius loqui videntur, ait Sylvius, qui fidem dicunt esse nobiliorem spe, ut Medina hìc et Banesius (2 2, quæst. IV, art. 7).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. XL, art. 7), cùm de passionibus ageretur, spes respicit duo : unum quidem sicut principale objectum, scilicet bonum quod speratur; et respectu hujus semper amor præcedit spem, nunquam enim speratur aliquod bonum nisi desideratum et amatum. Respicit etiam spes illum à quo se sperat posse consequi bonum; et respectu hujus primò quidem spes præcedit amorem, quamvis postea ex ipso amore spes augeatur. Per hoc enim quòd aliquis reputat per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum; et ex hoc ipso quòd ipsum amat, postea fortiùs de eo sperat.

QUÆSTIO LXIII.

DE CAUSA VIRTUTUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa virtutum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm virtus sit in nobis à natura. — 2° Utrùm aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum. — 3° Utrùm aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem. — 4° Utrùm virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

ARTICULUS I. — UTRUM VIRTUS INSIT NOBIS A NATURA.

De his etiam supra, quæst. LI, art. 1, et 2 2, quæst. XLVII, art. 15, et Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 2, quæst. I, et Virt. quæst. I, art. 2, et Gal. lect. 6, et Ethic. lib. II, lect. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus sit in nobis à natura. Dicit enim Damascenus (Orth. fid. lib. III, cap. 14, circ. fin.) : « Naturales sunt virtutes, et æqualiter insunt omnibus. » Et Antoninus dicit (Serm. ad monach.) : « Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est. Conditio servetur, et virtus est. » Et Matth. IV, super illud : *Circuibat Jesus docens*, etc., dicit Glossa ord. : « Docet naturales virtutes, scilicet justitiam, castitatem, humilitatem quæ naturaliter habet homo. »

2. Præterea, bonum virtutis est secundùm rationem esse, ut ex dictis patet (quæst. LV, art. 4 ad 2). Sed id quod est secundùm rationem, est homini naturale, cùm ratio sit hominis natura. Ergo virtus inest homini à natura.

3. Præterea, illud dicitur esse nobis naturale quod nobis à nativitate inest. Sed virtutes quibusdam à nativitate insunt; dicitur enim (Job, XXXI, 18) : *Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero matris egressa est mecum.* Ergo virtus inest homini à natura.

Sed *contra*, id quod inest homini à natura est omnibus hominibus commune, et non tollitur per peccatum, quia etiam « in dæmonibus bona naturalia manent, » ut Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4, lect. 19). Sed virtus non inest omnibus hominibus, et abjicitur per peccatum. Ergo non inest homini à natura.

CONCLUSIO. — Virtutes in nobis sunt à natura secundùm aptitudinem et inchoationem, non autem secundùm perfectionem : præter virtutes theologicas, quæ sunt totaliter ab extrinseco.

Respondeo dicendum quòd circa formas corporales aliqui dixerunt, quòd sunt totaliter ab intrinseco, sicut ponentes latitationem formarum; aliqui verò quòd totaliter sint ab extrinseco, sicut ponentes formas corporales esse ab aliqua causa separata (1); aliqui verò, quòd partim sint ab intrinseco, inquantum scilicet præexistunt in materia in potentia, et partim ab extrinseco, inquantum scilicet reducuntur ad actum per agens. Ita etiam circa scientias et virtutes aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse

(1) Hanc opinionem refellit S. Doctor (part. I, quæst. LXXIX, art. 3).

ab intrinseco, ita scilicet quòd omnes virtutes et scientiæ naturaliter præexistunt in anima; sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiæ et virtutis tolluntur, quæ adveniunt animæ ex corporis gravitate, sicut cùm ferrum clarificatur per limationem; et hæc fuit opinio Platonicorum. Alii verò dixerunt quòd sunt totaliter ab extrinseco, id est, ex influentia intelligentiæ agentis, ut ponit Avicenna. Alii verò dixerunt quòd secundùm aptitudinem scientiæ, virtutes sunt in nobis à natura, non autem secundùm perfectionem, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 1, circ. princ.). Et hoc verius est. Ad cujus manifestationem oportet considerare quòd aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter: uno modo ex natura speciei; alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundùm suam formam, individuatur verò secundùm materiam; forma verò hominis est anima rationalis, materia verò corpus; ideo id quod convenit homini secundùm animam rationalem, est ei naturale secundùm rationem speciei; id verò quod est ei naturale secundùm determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundùm naturam individui; quod enim est naturale homini ex parte corporis secundùm speciem, quodammodo refertur ad animam, inquantum scilicet tale corpus est tali animæ proportionatum. Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundùm quamdam inchoationem: secundùm quidem naturam speciei, inquantum in ratione hominis insunt naturaliter quædam principia naturaliter cognita tam scibilium quàm agendorum; quæ sunt quædam seminaria intellectualium virtutum et moralium, inquantum in voluntate inest quidem naturalis appetitus boni, quod est secundùm rationem; secundùm verò naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel meliùs vel pejùs ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quædam sensitivæ actus sunt quarumdam partium corporis ex quarum dispositione adjuvantur vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus hujusmodi sensitivæ vires deserviunt; et secundùm hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quàm morales secundùm quamdam aptitudinis inchoationem sunt in nobis à natura, non autem consummatio earum: quia natura determinatur ad unum; consummatio autem hujusmodi virtutum non est secundùm unum modum actionis, sed diversimodè secundùm diversas materias, in quibus virtutes operantur, et secundùm diversas circumstantias. Sic ergo patet quòd virtutes in nobis sunt à natura secundùm aptitudinem et inchoationem, non autem secundùm perfectionem, præter virtutes theologicas, quæ sunt totaliter ab extrinseco (1).

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ duæ rationes procedunt, secundùm quòd seminaria virtutum insunt nobis à natura, inquantum rationales sumus; tertia verò ratio procedit secundùm quòd ex naturali dispositione corporis, quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperatè vivendum, alius ad aliam virtutem.

ARTICULUS II. — UTRUM ALIQUA VIRTUS CAUSETUR IN NOBIS EX ASSUETUDINE OPERUM.

De his etiam supra, quæst. LI, art. 2 et 3, et infra, quæst. LXV, art. 2 corp. et quæst. XCII, art. 1 ad 1, et Sent. II, dist. 44, quæst. I, art. 1 ad 6, et III, dist. 33, quæst. I, art. 2, quæst. II, et Virt. quæst. I, art. 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes in nobis causari

(1) Siquidem in nobis à Deo necessariò infunduntur.

non possint ex assuetudine operum : quia super illud (Rom. XIV) : *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa Augustini ord. ex lib. Sent. cap. 104 : « Omnis infidelium vita peccatum est; et nihil est bonum sine summo bono. Ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus. » Sed fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis à Deo, secundùm illud (Ephes. II, 8) : *Gratiâ estis salvati per fidem.* Ergo nulla virtus potest in nobis acquiri ex assuetudine operum.

2. Præterea, peccatum cùm contrarietur virtuti, non compatitur secum virtutem. Sed homo non potest vitare peccatum nisi per gratiam Dei, secundùm illud (Sap. VIII, 21) : *Didici quòd non possim esse aliter continens, nisi Deus dederit.* Ergo nec virtutes aliquæ possunt in nobis causari ex assuetudine operum, sed solùm ex dono Dei.

3. Præterea, actus qui sunt sine virtute, deficiunt à perfectione virtutis. Sed effectus non potest esse perfectior causâ. Ergo non potest causari ex actibus præcedentibus virtutem.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 16 et 22 implic.), quòd « bonum est virtuosius quàm malum. » Sed ex malis actibus causantur habitus vitiorum. Ergo multò magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum.

CONCLUSIO. — Cùm ex malis actibus habitus vitiorum causentur, multò magis ex bonis actibus habitus virtutum causari possunt.

Respondeo dicendum quòd de generatione habituum ex actibus in generali, supra dictum est (quæst. LI, art. 2 et 3). Nunc autem specialiter quantùm ad virtutem considerandum est quòd, sicut supra dictum est (quæst. LV, art. 3 et 4), virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cùm autem ratio boni consistat « in modo, specie et ordine, » ut Augustinus dicit (lib. De natura boni, cap. 3), sive *in numero, pondere et mensura*, ut dicitur (Sap. XI), oportet quòd bonum hominis, secundùm aliquam regulam consideretur. Quæ quidem est duplex, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 3 et 4), scilicet ratio humana et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit; ita quòd quidquid regulatur ratione humanâ, regulatur etiam lege divinâ, sed non convertitur (1). Virtus igitur hominis ordinata ad bonum, quod modificatur secundùm regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari, inquantum hujusmodi actus procedunt à ratione, sub cujus potestate et regula tale bonum consistit. Virtus verò ordinans hominem ad bonum secundùm quòd modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solùm in nobis per operationem divinam. Et ideo hujusmodi virtutem definiens Augustinus (sup. illud Psalm. CXVIII : *Feci judicium*, etc., conc. 26, ant. med., ubi dicit : *Deum operari in nobis justitiam*), posuit in definitione virtutis : *Quam Deus in nobis sine nobis operatur.*

Et de hujusmodi etiam virtute prima ratio procedit.

Ad *secundum* dicendum, quòd virtus divinitùs infusa, maximè si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale; sed virtus humanitùs acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis; quia usus habitûs in nobis est nostræ voluntati subjectus, ut supra dictum est (quæst. XLIX, art. 3). Non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitæ; habitui enim non contrariatur directè actus (2), sed habitus. Et ideo licèt sine gratia homo

(1) Hoc est, non similiter quidquid regulatur ratione divinâ, regulatur etiam ratione humanâ.

(2) Actus autem ex consequenti et indirectè tantùm seu reflexè, velut ex habitu procedens;

non possit peccatum mortale vitare, ita quòd nunquam peccet mortaliter, non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam à malis operibus abstineat ut in pluribus, et præcipuè ab his quæ sunt valdè rationi contraria (1). Sunt etiam quædam peccata mortalia quæ homo sine gratia nullo modo potest vitare, quæ scilicet directè opponuntur virtutibus theologicis, quæ ex dono gratiæ sunt in nobis. Hoc tamen infra manifestius fiet (art. seq.).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst. et quæst. LI, art. 1), virtutum acquisitarum præexistunt in nobis quædam semina, sive principia secundùm naturam; quæ quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis; sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientiâ conclusionum, et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitûs, quæ fit per participationem rationis; quæ quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, inquantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.

ARTICULUS III. — UTRUM ALIQUÆ VIRTUTES MORALES SINT IN NOBIS PER INFUSIONEM (2).

De his etiam supra, quæst. LI, art. 3, et quæst. LV, art. 4 ad 6, et infra, quæst. LXV, art. 2, et Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 2, quæst. III, et IV, dist. 17, quæst. I, art. 3, quæst. I corp. et Virt. quæst. I, art. 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd præter virtutes theologicas non sint aliæ virtutes nobis infusæ à Deo. Ea enim quæ possunt fieri à causis secundis, non fiunt immediatè à Deo, nisi fortè aliquando miraculosè : quia, ut Dionysius dicit (implic. De cœl. hierarch. cap. 8, 10 et 15), « lex Divinitatis est ultima per media adducere. » Sed virtutes intellectuales et morales possunt in nobis causari per nostros actus, ut dictum est (art. præc.). Non ergo convenienter causantur in nobis per infusionem.

2. Præterea, in operibus Dei multò minùs est aliquid superfluum quàm in operibus naturæ. Sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale sufficiunt virtutes theologicæ. Ergo non sunt aliæ virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari à Deo.

3. Præterea, natura non facit per duo quod potest per unum, et multò minùs Deus. Sed « Deus inseruit animæ nostræ semina virtutum, » ut dicit Glossa (Hebr. I). Ergo non oportet quòd alias virtutes in nobis per infusionem causet.

Sed *contra* est quod dicitur (Sap. VIII, 7) : *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem.*

CONCLUSIO. — Non tantùm theologicæ virtutes sunt homini divinitùs infusæ, sed etiam quædam morales virtutes, quibus nimirum homo in ultimum suum supernaturalem finem speciali quâdam ratione fertur.

Respondeo dicendum quòd oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quàm morales, quæ ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis præexistentibus, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. et quæst. LI, art. 1). Loco quorum naturalium principiorum conferuntur

ita ergo virtuti contrarium directè vitium est; peccatum verò indirectè propter vitium ipsum ex quo procedit.

(1) Pauca de his dicenda erunt (quæst. CIX).

(2) Quamvis Scotus et alii quidam repugnent, B. Thomæ sententia omninò admittenda est, siquidem opinio contraria à concilio Viennensi his verbis damnata fuisse videtur : *Opinionem quæ dicit tam parvulis quàm adultis conferre in baptisma informantem gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiæ magis consonam et concordem, sacro approbante concilio, duximus eligendam.*

nobis à Deo virtutes theologicæ quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra dictum est (quæst. LXII, art. 3). Unde oportet quòd his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitùs causati in nobis, qui sic se habent ad virtutes theologicas, sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquæ quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus; tamen illæ non sunt proportionatæ virtutibus theologicis; et ideo oportet alias eis proportionatas immediatè à Deo causari.

Ad *secundum* dicendum, quòd virtutes theologicæ sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundùm quamdam inchoationem, quantùm scilicet ad ipsum Deum immediatè; sed oportet quòd per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

Ad *tertium* dicendum, quòd virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturæ; et ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita.

ARTICULUS IV. — UTRUM VIRTUS QUAM ACQUIRIMUS EX OPERUM ASSUETUDINE SIT EJUSDEM SPECIEI CUM VIRTUTE INFUSA (2).

De his etiam Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 2, quæst. IV, et IV, dist. 14, quæst. I, art. 2 ad 4, et dist. 39, quæst. I, art. 2 ad 4, et Virt. quæst. I, art. 10 ad 7, 8 et 9, et quæst. V, art. 4 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes infusæ non sint alterius speciei à virtutibus acquisitis. Virtus enim acquisita et virtus infusa secundùm prædicta non videntur differre nisi secundùm ordinem ad ultimum finem. Sed habitus et actus humani non recipiunt speciem ab ultimo fine, sed à proximo. Non ergo virtutes morales vel intellectuales infusæ differunt specie ab acquisitis.

2. Præterea, habitus per actus cognoscuntur. Sed idem est actus temperantiæ infusæ et acquisitæ, scilicet moderari concupiscentias tactûs. Ergo non differunt specie.

3. Præterea, virtus acquisita et virtus infusa differunt secundùm illud quod est immediatè à Deo factum et à creatura. Sed idem est specie homo quem Deus formavit et quem generat natura, et oculus quem cæco nato dedit et quem virtus formativa causat. Ergo videtur quòd est eadem specie virtus acquisita et infusa.

Sed *contra*, quælibet differentia in definitione posita, mutata diversificat speciem. Sed in definitione virtutis infusæ ponitur : *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*, ut supra dictum est (quæst. LV, art. 4). Ergo virtus acquisita, cui (3) hoc non convenit, non est ejusdem speciei cum infusa.

CONCLUSIO. — Cùm de virtutibus infusis rectè dicatur Deum eas in nobis sine nobis operari, quod de acquisitis dici non potest; virtutes morales infusas ab acquisitis specie distinctas esse oportet.

Respondeo dicendum quòd dupliciter habitus distinguuntur specie : uno modo, sicut prædictum est (quæst. LIV, art. 2), secundùm speciales et formales rationes objectorum. Objectum autem virtutis cujuslibet est bonum consideratum in materia propria; sicut temperantiæ objectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactûs; cujus quidem objecti formalis ratio

(1) Idem docet catechismus concilii Tridentini (pars II, cap. 2, § 59 : *Huic additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quæ in animam cum gratia divinitùs infunduntur.*

(2) Acquisitas vocat S. Thomas virtutes quæ ex frequenti actuum exercitio possunt humanæ naturæ viribus acquiri; per infusas verò intelligit eas quæ non possunt aliter haberi quàm Deo nobis eas infundente.

(3) Quia tametsi eam Deus in nobis operetur per auxilium suum, non tamen *sine nobis* cooperantibus per actionem nostram.

est à ratione, quæ instituit modum in his concupiscentiis; materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quòd alterius rationis est motus qui imponitur in hujusmodi concupiscentiis secundùm regulam rationis humanæ, et secundùm regulam divinam : putà in sumptione ciborum ratione humanâ modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum; secundùm autem regulam legis divinæ requiritur quòd « homo castiget corpus suum et in servitutem redigat » per abstinentiam cibi et potûs, et aliorum hujusmodi. Unde manifestum est quòd temperantia infusa et acquisita differunt specie; et eadem ratio est de aliis virtutibus. Alio modo habitus distinguuntur specie secundùm ea ad quæ ordinantur. Non enim est eâdem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philosophus (Politic. lib. III, cap. 3, à princ.), quòd « diversæ sunt virtutes civium, secundùm quòd bene se habent ad diversas politias. » Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusæ, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quòd sint *cives sanctorum et domestici Dei;* et aliæ virtutes acquisitæ, secundùm quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtus infusa et acquisita non solùm differunt secundùm ordinem ad ultimum finem, sed etiam secundùm ordinem ad propria objecta, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd aliâ ratione modificat concupiscentias delectabilium tactûs temperantia acquisita et temperantia infusa, ut dictum est (in corp. art.), unde non habent eumdem actum (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd oculum cæci nati Deus fecit ad eumdem actum ad quem formantur alii oculi secundùm naturam, et ideo fuit ejusdem speciei : et eadem ratio esset, si Deus vellet miraculosè causare in homine virtutes, quales acquiruntur ex actibus. Sed ita non est in proposito, ut dictum est (in corp. art.).

QUÆSTIO LXIV.

DE MEDIO VIRTUTUM (2), IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum; et primò quidem de medio virtutum; secundò de connexione virtutum; tertiò de æqualitate earum; quartò de ipsarum duratione. Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm virtutes morales sint in medio. — 2° Utrùm medium virtutis sit medium rei vel rationis. — 3° Utrùm intellectuales virtutes consistant in medio. — 4° Utrùm virtutes theologicæ consistant in medio.

ARTICULUS I. — UTRUM VIRTUTES MORALES SINT IN MEDIO.

De his etiam infra, art. 4 ad 1 et 4, et 2 2, quæst. XVII, art. 5 ad 2, et quæst. XCII, art. 1 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 3, quæst. I, et Virt. quæst. I, art. 13, et Ethic. lib. II, lect. 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus moralis non consistat in medio. Ultimum enim repugnat medii rationi. Sed de ratione virtutis est ultimum; dicitur enim (De cœlo, lib. I, text. 116), quòd « virtus est ultimum potentiæ. » Ergo virtus moralis non consistit in medio.

(1) Quoniam etsi sit idem actus virtutis acquisitæ et infusæ, materialiter : non est tamen idem formaliter, ait ipse B. Thomas in lib. II, dist. 33, quæst. I, art. 2, quæst. IV ad 2.

(2) Consideravit antea S. Doctor essentiam virtutis, ejusque subjectum, distinctionem et causam; nunc verò de quibusdam virtutis proprietatibus considerare aggreditur.

2. Præterea, illud quod est maximum non est medium. Sed quædam virtutes morales tendunt in aliquod maximum, sicut magnanimitas est circa maximos honores, et magnificentia circa maximos sumptus, ut dicitu. (Ethic. lib. IV, cap. 2 et 3). Ergo non omnis virtus moralis est in medio.

3. Præterea, si de ratione virtutis moralis sit in medio esse, oportet quòd virtus moralis non perficiatur, sed magis corrumpatur per hoc quòd tendit ad extremum. Sed quædam virtutes morales perficiuntur per hoc quòd tendunt ad extremum, sicut virginitas, quæ abstinet ab omni delectabili venereo, et sic tenet extremum, et est perfectissima castitas; et dare omnia pauperibus est perfectissima misericordia vel liberalitas. Ergo videtur quòd non sit de ratione virtutis moralis esse in medio.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 6, post med.), quòd « virtus moralis est habitus electivus in medietate existens. »

CONCLUSIO. — Quia virtutis moralis bonitas ex conformitate ad regulam rationis æstimari debet, à qua recedere non contingit nisi vel per excessum vel per defectum; rectè dicitur quævis moralis virtus in medio seu mediocritate consistere.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. LV, art. 3), virtus de sui ratione ordinat hominem ad bonum. Moralis autem virtus propriè est perfectiva appetitivæ partis animæ circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem et regula appetitivi motûs circa appetibilia est ipsa ratio. Bonum autem cujuslibet mensurati et regulati consistit in hoc quòd conformetur suæ regulæ, sicut bonum in artificiatis est ut sequatur regulam artis. Malum autem per consequens in hujusmodi est per hoc quòd aliquid discordat à sua regula vel mensura; quod quidem contingit vel per hoc quòd superexcedit mensuram, vel per hoc quòd deficit ab ea, sicut manifestè apparet in omnibus regulatis et mensuratis. Et ideo patet quòd bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. Manifestum est autem quòd inter excessum et defectum medium est æqualitas, sive conformitas. Unde manifestè apparet quòd virtus moralis in medio consistit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis; pro materia autem habet passiones vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic secundùm id quod rationis est, habet rationem extremi unius, quod est conformitas; excessus verò et defectus habet rationem alterius extremi, quod est deformitas. Si verò consideretur virtus moralis secundùm suam materiam, sic habet rationem medii, inquantum passionem reducit ad regulam rationis. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 6, post med.), quòd « virtus secundùm substantiam medietas est. » inquantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam; secundùm optimum autem, et bene, est extremitas, scilicet secundùm conformitatem rationis.

Ad *secundum* dicendum, quòd medium et extrema considerantur in actionibus et passionibus secundùm diversas circumstantias. Unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundùm unam circumstantiam, quod tamen est medium secundùm alias circumstantias per conformitatem ad rationem; et sic est in magnificentia et magnanimitate. Nam si consideretur quantitas absoluta ejus in quod tendit magnificus et magnanimus, dicetur extremum et maximum; sed si consideretur hoc ipsum per comparationem ad alias circumstantias, sic habet rationem medii, quia in hoc maximum tendunt hujusmodi virtutes secundùm regulam rationis, id est, ubi oportet, et quando oportet, et propter quod oportet; excessus autem, si in hoc maximum tendatur, quando non oportet, vel ubi non oportet, vel

propter quod non oportet; defectus autem est si non tendatur in hoc maximum, ubi oportet, et quando oportet. Et hoc est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 3, paulò à princ.), quòd « magnanimus est quidem magnitudine extremus, eò autem quòd ut oportet, medius. »

Ad *tertium* dicendum, quòd eadem ratio est de virginitate et paupertate, quæ est de magnanimitate. Abstinet enim virginitas ab omnibus venereis, et paupertas ab omnibus divitiis, propter quod oportet, et secundùm quod oportet, id est, secundùm mandatum Dei et propter vitam æternam. Si autem hoc fiat secundùm quod non oportet, id est, secundùm aliquam superstitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam, erit superfluum; si autem non fiat quando oportet, vel secundùm quod oportet, est vitium per defectum, ut patet in transgredientibus votum virginitatis vel paupertatis.

ARTICULUS II. — UTRUM MEDIUM VIRTUTIS MORALIS SIT MEDIUM REI, VEL RATIONIS.

De his etiam 2 2, quæst. LVIII, art. 12, et Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 3, quæst. II, et IV, dist. 14, quæst. I, art. 1, quæst. II, et De malo, quæst. XIII, art. 2 corp. et Virt. quæst. I, art. 13 ad 11.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd medium virtutis moralis non sit medium rationis, sed medium rei. Bonum enim virtutis moralis consistit in hoc quod est in medio. Bonum autem, ut dicitur (Metaph. lib. VI, text. 8), est in rebus ipsis. Ergo medium virtutis moralis est medium rei.

2. Præterea, ratio est vis apprehensiva. Sed virtus moralis non consistit in medio apprehensionum, sed magis in medio operationum et passionum. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed medium rei.

3. Præterea, medium quod accipitur secundùm proportionem arithmeticam, vel geometricam, est medium rei. Sed tale est medium justitiæ, ut dicitur (Ethic. lib. V, cap. 3). Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed rei.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 6, à med.), quòd « virtus moralis in medio consistit quoad nos determinato ratione. »

CONCLUSIO. — Medium, in quo moralis virtus consistere dicitur, non est medium rationis quasi in actu rationis consistens et ipsum perficiens : sed est in re secundum quamdam conformitatem ad rationem rectam.

Respondeo dicendum quòd medium rationis dupliciter potest intelligi : uno modo secundùm quòd medium in ipso actu rationis existit, quasi ipse actus rationis ad medium reducatur; et sic quia virtus moralis non perficit actum rationis, sed actum virtutis appetitivæ, medium virtutis moralis non est medium rationis. Alio modo potest dici medium rationis id quod à ratione ponitur in aliqua materia; et sic, omne medium virtutis moralis est medium rationis; quia, sicut dictum est (art. præc.), virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam. Sed quandoque contingit quòd medium rationis est etiam medium rei; et tunc oportet quòd virtutis moralis medium sit medium rei, sicut est in justitia. Quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparationem ad nos; et sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cujus ratio est, quia justitia est circa operationes quæ consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter et secundùm se, ut supra dictum est (quæst. LX, art. 2) : et ideo medium rationis in justitia est idem cum medio rei, inquantum scilicet justitia dat unicuique quod debet, et non plus nec minùs (1). Aliæ verò virtutes morales consistunt

(1) Cuicumque enim, ait Sylvius, reddatur mutuum, vel solvatur pretium rei emptæ, aut restituatur ablatum, sive pauperi, sive diviti, sive parvo sive magno; medium justitiæ servatur; si mutuanti decem, reddantur decem; si pro re empta quæ valeat viginti, solvantur viginti.

circa passiones interiores, in quibus non potest rectum constitui eodem modo, propter hoc quòd homines diversimodè se habent ad passiones. Et ideo oportet quòd rectitudo rationis in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundùm passiones.

Et per hoc patet responsio ad objecta: nam duæ primæ rationes procedunt de medio rationis, quod scilicet invenitur in ipso actu rationis; tertia verò ratio procedit de medio justitiæ.

ARTICULUS III. — UTRUM VIRTUTES INTELLECTUALES CONSISTANT IN MEDIO.

De his etiam infra, art. 4 ad 1 et 2, et Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 3, quæst. III, et Virt. quæst. I, art. 13 corp. et ad 3 et 19, et quæst. IV, art. 2 ad 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes intellectuales non consistant in medio. Virtutes enim morales consistunt in medio, inquantum conformantur regulæ rationis. Sed virtutes intellectuales sunt in ipsa ratione; et sic non videntur habere superiorem regulam (1). Ergo virtutes intellectuales non consistunt in medio.

2. Præterea, medium virtutis moralis determinatur à virtute intellectuali. Dicitur enim (Ethic. lib. II, cap. 6) quòd « virtus consistit in medietate determinatâ ratione, prout sapiens determinabit. » Si igitur virtus intellectualis iterùm consistat in medio, oportet quòd determinetur sibi medium per aliquam aliam virtutem; et sic proceditur in infinitum in virtutibus.

3. Præterea, medium propriè est inter contraria, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. X, text. 22 et 23). Sed in intellectu non videtur esse aliqua contrarietas, cùm etiam ipsa contraria, secundùm quòd sunt in intellectu, non sint contraria, sed simul intelligantur; ut album et nigrum, sanum et ægrum. Ergo in intellectualibus virtutibus non est medium.

Sed *contra* est quòd « ars est virtus intellectualis, » ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 3), et tamen « artis est aliquid medium, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 6, med.). Ergo virtus intellectualis consistit in medio.

CONCLUSIO. — Non solùm virtus moralis, sed et intellectualis suam habet mensuram, et ita per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsa medium: unde in medio consistere dicitur.

Respondeo dicendum quòd bonum alicujus rei consistit in medio secundùm quòd conformatur regulæ vel mensuræ, quam contingit transcendere, et ab ea deficere, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum sicut et moralis, ut supra dictum est (quæst. LV, art. 3). Unde secundùm quòd bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic se habet ad rationem medii. Bonum autem virtutis intellectualis est verum; speculativæ quidem virtutis verum absolutè, ut (Ethic. lib. VI, cap. 2) dicitur; practicæ autem virtutis verum secundùm conformitatem ad appetitum rectum. Verum autem intellectûs nostri absolutè consideratum est sicut mensuratum à re. Res enim est mensura intellectûs nostri, ut dicitur (Metaph. lib. X, text. 5). « Ex eo enim quòd res est vel non est, veritas est in opinione et in oratione. » Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativæ consistit in quodam medio per conformitatem ad ipsam rem, secundùm quòd dicit esse quod est, vel non esse quod non est; in quo ratio veri consistit. Excessus autem est secundùm affirmationem falsam, per quam dicitur esse quod non est. Defectus autem accipitur secundùm negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est. Verum autem virtutis intellectualis practicæ comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati; et sic eodem modo accipitur medium per conformita-

(1) Intrinsecam seu in homine ipso existentem; licèt superiorem extrinsecam habeant, nempè Deum.

tem ad rem in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis; sed respectu appetitûs habet rationem regulæ et mensuræ. Unde idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiæ, scilicet rectitudo rationis; sed prudentiæ quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis; virtutis autem moralis ut mensuratæ et regulatæ. Similiter excessus et defectus accipitur diversimodè utrobique.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etiam virtus intellectualis habet suam mensuram, ut dictum est (in corp. art.), et per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsa medium.

Ad *secundum* dicendum, quòd non est necesse in infinitum procedere in virtutibus : quia mensura et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, sed ipsa res.

Ad *tertium* dicendum, quòd ipsæ res contrariæ non habent contrarietatem in anima, quia unum (1) est ratio cognoscendi alterum; et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis et negationis, quæ sunt contraria, ut dicitur (in fine Perihermenias). Quamvis enim esse et non esse non sint contraria, sed contradictoriè opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est purè non ens; tamen si referantur ad actum animæ, utrumque ponit aliquid esse. Unde esse et non esse sunt contradictoria. Sed opinio quâ opinamur quòd bonum est bonum, est contraria opinioni quâ opinamur quòd bonum non est bonum : et inter hujusmodi contraria medium est virtus intellectualis.

ARTICULUS IV. — UTRUM VIRTUTES THEOLOGICÆ CONSISTANT IN MEDIO.

De his etiam 2 2, quæst. XVII, art. 5 ad 2, et Sent. III, dist. 25, quæst. I, art. 5, quæst. IV, et Virt. quæst. I, art. 13 corp. et ad 5 et ad 19, et quæst. II, art. 2 ad 10 et 13, et Rom. XII, lect. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus theologica consistat in medio. Bonum enim aliarum virtutum consistit in medio. Sed virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes. Ergo virtus theologica multò magis est in medio.

2. Præterea, medium virtutis moralis accipitur quidem secundùm quòd appetitus regulatur per rationem; intellectualis verò secundùm quòd intellectus noster mensuratur à re. Sed virtus theologica et perficit intellectum et appetitum, ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 3). Ergo etiam virtus theologica consistit in medio.

3. Præterea, spes, quæ est virtus theologica, medium est inter desperationem et præsumptionem; similiter etiam fides incedit media inter contrarias hæreses, ut Boetius dicit (lib. De duabus naturis, implic. à princ. et ad fin.). Quod enim confitemur in Christo unam personam et duas naturas, medium est inter hæresim Nestorii, qui dicit duas personas et duas naturas, et hæresim Eutychetis, qui dicit unam personam et unam naturam. Ergo virtus theologica consistit in medio.

Sed *contra*, in omnibus in quibus consistit virtus in medio, contingit peccare per excessum, sicut etiam per defectum. Sed circa Deum, qui est objectum virtutis theologicæ, non contingit peccare per excessum. Dicitur enim (Eccli. XLIII, 33) : *Benedicentes Deum exaltate illum, quantùm potestis; major enim est omni laude*. Ergo virtus theologica non consistit in medio.

CONCLUSIO. — Non per se, sed quasi per accidens, ex parte nostra videlicet, virtutes theologicæ in medio consistere dicuntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), mo-

(1) Supple *contrarium*, ut sit congrua constructio et plenus atque integer sensus.

dium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam vel mensuram, secundùm quòd contingit ipsam transcendere vel ab ea deficere. Virtutis autem theologicæ duplex potest accipi mensura : una quidem secundum ipsam rationem virtutis; et sic mensura et regula virtutis theologicæ est ipse Deus; fides enim nostra regulatur secundùm veritatem divinam, charitas autem secundùm bonitatem ejus, spes autem secundùm magnitudinem omnipotentiæ et pietatis ejus; et ista est mensura excedens omnem humanam facultatem; unde nunquam potest homo tantùm diligere Deum quantùm diligi debet, nec tantùm credere aut sperare in ipsum, quantùm debet. Unde multò minùs potest ibi esse excessus, et sic bonum talis virtutis non consistit in medio; sed tantò est melius quantò magis acceditur ad summum. Alia verò regula vel mensura virtutis theologicæ est ex parte nostra; quia, etsi non possumus ferri in Deum quantùm debemus, debemus tamen ferri in ipsum credendo, sperando et amando secundùm mensuram nostræ conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium et extrema, ex parte nostra (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd bonum virtutum intellectualium et moralium consistit in medio per conformitatem ad regulam vel mensuram, quam transcendere contingit; quod non est in virtutibus theologicis, per se loquendo, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quòd virtutes morales et intellectuales perficiunt intellectum et appetitum nostrum in ordine ad mensuram et regulam creatam; virtutes autem theologicæ in ordine ad mensuram et regulam increatam. Unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd spes est media inter præsumptionem et desperationem ex parte nostra, inquantum scilicet aliquis præsumere dicitur ex eo quòd sperat à Deo bonum quod excedit suam conditionem; vel desperare, quia non sperat quod secundùm suam conditionem sperare posset. Non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cujus bonitas est infinita. Similiter etiam fides est media inter contrarias hæreses, non per comparationem ad objectum, quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere; sed inquantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones, ut ex supra dictis patet (art. præc. ad 3).

QUÆSTIO LXV.

DE CONNEXIONE VIRTUTUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de connexione virtutum; et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm virtutes morales sint ad invicem connexæ. — 2° Utrùm virtutes morales possint esse sine charitate. — 3° Utrùm charitas possit esse sine eis. — 4° Utrùm fides et spes possint esse sine charitate. — 5° Utrùm charitas possit esse sine eis.

ARTICULUS I. — UTRUM VIRTUTES MORALES SINT AD INVICEM CONNEXÆ.

De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 1, et 2 2, quæst. CXLVI, art. 4, et part. III, quæst. LXXXV, art. 6 corp. et Sent. III, dist. 36, art. 1 et 2, et Virt. quæst. V, art. 6, et quodl. XII, art. 23, et Ethic. lib. VI, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes morales non sint ex necessitate connexæ. Virtutes enim morales quandoque causantur ex exercitio actuum, ut probatur (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2). Sed homo potest exer-

(1) Ita ut non credamus, nec amemus nisi ea, et iis fine ac modo, quæ et quibus convenit nos credere et amare; neque etiam speremus, nisi ea quæ conditioni nostræ conveniunt; alioquin erit excessus vel defectus.

citari in actibus alicujus virtutis, sine hoc quòd exercitetur in actibus alterius virtutis. Ergo una virtus moralis potest haberi sine altera.

2. Præterea, magnificentia et magnanimitas sunt quædam virtutes morales. Sed aliquis potest habere alias virtutes morales, sine hoc quòd habeat magnificentiam et magnanimitatem. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 2 et 3), quòd « inops non potest esse magnificus.» qui tamen potest habere alias quasdam virtutes; et quòd « ille qui parvis est dignus, et his se dignificat, temperatus est; magnanimus autem non est. » Ergo virtutes morales non sunt connexæ.

3. Præterea, sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animæ, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam. Sed virtutes intellectuales non sunt connexæ; potest enim aliquis habere unam scientiam sine hoc quòd habeat aliam. Ergo etiam neque virtutes morales sunt connexæ.

4. Præterea, si virtutes morales sint connexæ, hoc non est nisi quia connectuntur in prudentia. Sed hoc non sufficit ad connexionem virtutum moralium; videtur enim quòd aliquis possit esse prudens circa agibilia quæ pertinent ad unam virtutem, sine hoc quòd sit prudens in his quæ pertinent ad aliam; sicut etiam aliquis potest habere artem circa aliqua factibilia, sine hoc quòd habeat artem circa alia; prudentia autem est « recta ratio agibilium. » Ergo non est necessarium virtutes morales esse connexas.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit (super Lucam, cap. 6, super illud : *Beati pauperes*) : « Connexæ sibi sunt concatenatæque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur. » Augustinus etiam dicit (De Trin. lib. VI, cap. 4, in princ.), quòd « virtutes quæ sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem; » et Gregorius dicit (Moral. lib. XXII, cap. 1, à med.), quòd « una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta; » et Tullius dicit (De Tuscul. Quæst. lib. II, ante med.) : « Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum. »

CONCLUSIO. — Virtutes morales perfectas necesse est ad invicem connexas esse, ut altera sine altera esse non valeat.

Respondeo dicendum quòd virtus moralis potest accipi vel perfecta vel imperfecta : imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quàm aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum; sive talis inclinatio sit in nobis à natura, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexæ; videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis. Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum; et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse, ut ferè ab omnibus ponitur (1). Cujus ratio duplex assignatur, secundùm quòd diversimodè aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est (quæst. LXI, art. 3 et 4), quidam distinguunt eas secundùm quasdam generales conditiones virtutum, utpotè quòd discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad justitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacumque materia ista considerentur. Et secundùm hoc manifestè apparet ratio connexionis; non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione.

(1) Ita sentiunt Ambrosius De paradis. cap. 3, et lib. V, cap. 6 in Luc., lib. II Offic. cap. 9; Hieron. Ep. 127; August. De Trin. lib. VI, cap. 4; Bernard. in serm. de Annunciat.; Greg. Moral. lib. I, cap. 39.

vel rectitudine, aut discretione : et eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius (Moral. lib. XXII, cap. 1, post. med.), dicens quòd « virtutes, si sint disjunctæ, non possunt esse perfectæ secundùm rationem virtutis, quia nec prudentia vera est, quæ justa, et temperans, et fortis non est ; » et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus (De Trin. lib. VI, cap. 4, in princ.). Alii verò distinguunt prædictas virtutes secundùm materias ; et secundùm hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele (Eth. lib. VI, cap. ult.), quia, sicut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 4), nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eò quòd proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cùm sit habitus electivus. Ad rectam autem electionem non solùm sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directè per habitum virtutis moralis ; sed etiam quòd aliquis directè eligat ea quæ sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quæ est consiliativa, et judicativa, et præceptiva eorum quæ sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi, nisi habeantur virtutes morales, cùm prudentia sit recta ratio agibilium, quæ sicut ex principiis procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis rectè se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifestè sequitur virtutes morales esse connexas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtutum moralium quædam perficiunt hominem secundùm communem statum, scilicet quantùm ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet quòd homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum moralium ; si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam, putà bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias, acquiret quidem habitum aliquem ad refrenandum iras ; qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiæ, quæ circa concupiscentias corrumpitur ; sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit. Quædam verò virtutes morales sunt quæ perficiunt hominem secundùm aliquem eminentem statum, sicut magnificentia et magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, potest aliquis habere alias (1) virtutes morales, sine hoc quòd habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis ; sed tamen, acquisitis aliis virtutibus, habet istas virtutes in potentia propinqua. Cùm enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiæ habitum ; sicut geometer modico studio acquirit scientiam alicujus conclusionis quam nunquam consideravit. Illud autem habere dicimur quod in promptu est ut habeamus, secundùm illud Philosophi (Physic. lib. II, text. 56) : « Quod parùm deest, quasi nihil deesse videtur. »

Et per hoc patet responsio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis et artibus ; et ideo non invenitur in eis connexio quæ invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones et operationes, quæ manifestè habent ad invicem ordinem. Nam omnes passiones à quibusdam primis pro-

(1) Ita cod. Alcan. aliique. In editis deest *alias*.

cedentes, scilicet amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam. Et similiter omnes operationes quæ sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones. Et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiæ cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia; et secundùm hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, sicut prudentia à virtutibus moralibus, ut dictum est (in corp. art.). Principia autem universalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent à conclusionibus de quibus sunt reliquæ intellectuales virtutes, sicut morales dependent à prudentia eò quòd appetitus movet quodammodo rationem, et ratio appetitum, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1, et quæst. LVIII, art. 5 ad 1).

Ad *quartum* dicendum, quòd ea quæ inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia, non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solùm sicut materia. Manifestum est autem quòd etsi ratio possit esse recta in una parte materiæ, et non in alia, nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cujuscumque principii; sicut si quis erraret circa hoc principium : « Omne totum est majus suâ parte, » non posset habere scientiam geometricam, quia oporteret multùm recedere à veritate in sequentibus. Et præterea agibilia sunt ordinata ad invicem, non autem factibilia, ut dictum est (in solut. præc.). Et ideo defectus prudentiæ circa unam partem agibilium induceret defectum etiam circa alia agibilia; quod in factibilibus non contingit.

ARTICULUS II. — UTRUM VIRTUTES MORALES POSSINT ESSE SINE CHARITATE.

De his etiam infra, quæst. LXXI, art. 4 corp., et 2 2, quæst. XXIII, art. 7, et quæst. LI, art. 2 corp. et quæst. CVIII, art. 2 ad 2, et De ver. quæst. XIV, art. 6, et Virt. quæst. II, art. 4 ad 1, et quodl. XII, art. 25 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes morales possint esse sine charitate. Dicitur enim (lib. Sent. Prosperi, cap. 7) quòd « omnis virtus præter charitatem potest esse communis bonis et malis. » Sed charitas non potest esse nisi in bonis, ut dicitur (ibid.). Ergo aliæ virtutes possunt haberi sine charitate.

2. Præterea, virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur (Eth. lib. II, cap. 1 et 2). Sed charitas non habetur nisi ex infusione, secundùm illud (Rom. V, 5) : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Ergo aliæ virtutes possunt haberi sine charitate.

3. Præterea, virtutes morales connectuntur ad invicem, inquantum dependent à prudentia. Sed charitas non dependet à prudentia, imò prudentiam excedit, secundùm illud (Ephes. III, 19) : *Supereminentem scientiæ charitatem Christi*. Ergo virtutes morales non connectuntur charitati, sed sine ea esse possunt.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Joan. III, 14) : *Qui non diligit, manet in morte*. Sed per virtutes perficitur vita spiritualis; ipsæ enim sunt « quibus rectè vivitur, » ut Augustinus dicit (De lib. arbitr. lib. II, cap. 18 et 19). Ergo non possunt esse sine dilectione charitatis.

CONCLUSIO. — Virtutes illæ morales sine charitate esse possunt, quæ per humanam industriam acquiruntur : non autem eæ, quæ humanis actibus acquiri nequeunt, sed à Deo infunduntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXIII, art. 3), virtutes morales, prout sunt operativæ boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri;

et sic acquisitæ sine charitate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus. Secundùm autem quòd sunt operativæ boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfectè et verè habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur à Deo; et hujusmodi virtutes morales sine charitate esse non possunt. Dictum est enim supra (art. 1 hujus quæst. et quæst. LVIII, art. 4), quòd aliæ virtutes morales non possunt esse sine prudentia. Prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiæ. Ad rectam autem rationem prudentiæ multò magis requiritur quòd homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per charitatem, quàm circa alios fines, quod fit per virtutes morales; sicut ratio recta in speculativis maximè indiget primo principio indemonstrabili, « quod est contradictoria non simul esse vera. » Unde manifestum fit quòd nec prudentia infusa potest esse sine charitate, nec aliæ virtutes morales consequenter, quæ sine prudentia esse non possunt. Patet igitur ex dictis quòd solæ virtutes infusæ sunt perfectæ, et simpliciter dicendæ virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter; aliæ verò virtutes, scilicet acquisitæ, sunt secundùm quid virtutes, non autem simpliciter. Ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde (Rom. XIV, 23, super illud : *Omne quod non est ex fide, peccatum est*) dicit Glossa Augustini (ord. ex cap. 106 Sentent.) : « Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtutes ibi accipiuntur secundùm imperfectam rationem virtutis; alioquin, si virtus moralis secundùm perfectam rationem virtutis accipiatur, bonum facit habentem; et per consequens in malis esse non potest.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

Ad *tertium* dicendum, quòd etsi charitas excedat scientiam et prudentiam, tamen prudentia dependet à charitate, ut dictum est (in corp. art.), et per consequens omnes virtutes morales infusæ.

ARTICULUS III. — UTRUM CHARITAS POSSIT ESSE SINE ALIIS VIRTUTIBUS MORALIBUS.

De his etiam Virt. quæst. I, art. 10 ad 4, et quæst. II, art. 3 ad 8, et quæst. V, art. 2 corp. et quodl. XIII, art. 23 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas sine aliis virtutibus moralibus haberi possit. Ad id enim ad quod sufficit unum, indebitum est quòd plura ordinentur. Sed sola charitas sufficit ad omnia opera virtutis implenda, ut patet per id quod dicitur (I. Cor. XIII, 4) : *Charitas patiens est, benigna est,* etc. Ergo videtur quòd, habitâ charitate, aliæ virtutes superfluerent.

2. Præterea, qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quæ sunt virtutis, et ei secundùm se placent; unde et « signum habitûs est delectatio quæ fit in opere, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3, in princ.). Sed multi habent charitatem absque peccato mortali existentes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur, neque eis secundùm se placent, sed solùm secundùm quòd referuntur ad charitatem. Ergo multi habent charitatem qui non habent alias virtutes.

3. Præterea, charitas in omnibus sanctis invenitur. Sed quidam sunt sancti, qui tamen aliquibus virtutibus carent. Dicit enim Beda, quòd « sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quàm de vir-

tutibus quas habent, glorientur. » Ergo non est necessarium quòd qui habet charitatem, omnes virtutes morales habeat.

Sed *contra* est quòd per charitatem tota lex impletur; dicitur enim (Rom. XIII, 8) quòd *qui diligit proximum, legem implevit*. Sed tota lex impleri non potest nisi per omnes virtutes morales, quia lex præcipit de omnibus actibus virtutum, ut dicitur (Eth. lib. V, cap. 1 et 2, post med.). Ergo qui habet charitatem, habet omnes virtutes morales. Augustinus etiam dicit in quadam epist. (quid simile habet serm. 39 et 46 de Temp., à princ., sed ex epist. non occurrit) quòd « charitas includit in se omnes virtutes cardinales. »

CONCLUSIO. — Cùm charitas sit principium omnium bonorum operum, quæ hominem in finem ultimum dirigunt, necessariò simul cum ipsa omnes morales virtutes, quibus homo singula bonorum operum genera perficiat, infunduntur.

Respondeo dicendum quòd cum charitate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cujus ratio est, quia Deus non minùs perfectè operatur in operibus gratiæ quàm in operibus naturæ. Sic autem videmus in operibus naturæ, quòd non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quæ sunt necessaria ad hujusmodi opera perficienda; sicut in animalibus inveniuntur organa, quibus perfici possunt opera ad quæ peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quòd charitas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quæ in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quòd cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quòd virtutes morales infusæ non solùm habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter charitatem; et quòd qui amittit charitatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad hoc quòd actus inferioris potentiæ sit perfectus, requiritur quòd non solùm adsit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori (2). Si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quòd homo bene operetur in his quæ sunt ad finem, quòd non solùm habeat virtutem quà bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes quibus bene se habeat circa ea quæ sunt ad finem. Nam virtus quæ est circa finem, se habet ut principalis et motiva, respectu earum quæ sunt ad finem. Et ideo cum charitate necesse est etiam habere alias virtutes morales.

Ad *secundum* dicendum, quòd quandoque contingit quòd aliquis habens habitum patitur difficultatem in operando; et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu propter aliquod impedimentum extrinsecùs superveniens; sicut ille qui habet habitum scientiæ, patitur difficultatem in intelligendo propter somnolentiam vel aliquam infirmitatem. Et similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando propter aliquas dispositiones contrarias ex præcedentibus actibus relictas; quæ quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariæ dispositiones.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliqui Sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, inquantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ra-

(1) Conferatur B. Thomas quæst. De verit. in communi, art. 10 ad 4, in 3, dist. 36, et 2 quodl. XII, art. 27.

(2) Quod conforme est iis quæ dicit ipse S. Doctor quæst. LVI, art. 3, quæst. LVIII, art. 5, et 2 2, quæst. IV, art. 2.

tione jam dictâ (in solut. præc.), quamvis habitus omnium virtutum habeant.

ARTICULUS IV. — UTRUM FIDES ET SPES POSSINT ESSE SINE CHARITATE (1).

De his etiam infra, quæst. LXXI, art. 4 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd fides et spes nunquam sint sine charitate. Cùm enim sint virtutes theologicæ, digniores esse videntur virtutibus moralibus etiam infusis. Sed virtutes morales infusæ non possunt esse sine charitate. Ergo neque fides et spes.

2. Præterea, « nullus credit nisi volens, » ut Augustinus dicit super Joan. (tract. 26, parum à princ.). Sed charitas est in voluntate sicut perfectio ejus, ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 3). Ergo fides non potest esse sine charitate.

3. Præterea, Augustinus dicit in Enchir. (cap. 8, prope fin.), « quòd spes sine amore esse non potest. » Amor autem est charitas; de hoc enim amore ibi loquitur. Ergo spes non potest esse sine charitate.

Sed *contra* est quod (Matth. I) dicitur in Glossa interl., in princ., quòd « fides generat spem, spes verò charitatem. » Sed generans est prius generato, et potest esse sine eo. Ergo fides potest esse sine spe, et spes sine charitate.

CONCLUSIO. — Quamvis fides et spes sine charitate in hominibus aliquo modo esse possint, virtutes tamen perfectæ sine illa esse non possunt.

Respondeo dicendum quòd fides et spes, sicut et virtutes morales, dupliciter considerari possunt : uno modo secundùm inchoationem quamdam; alio modo secundùm perfectum esse virtutis. Cùm enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus quædam perfecta dicitur ex hoc quòd potest in opus perfectè bonum : quod quidem est, dum non solùm bonum est quod fit, sed etiam bene fit; alioquin, si bonum sit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfectè bonum; unde nec habitus, qui est talis operis principium, habebit perfectè rationem virtutis; sicut si aliquis operetur justa, bonum quidem facit; sed non erit opus perfectæ virtutis, nisi hoc bene faciat, id est, secundùm electionem rectam, quod est per prudentiam. Et ideo justitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta. Sic igitur fides et spes sine charitate possunt quidem aliqualiter esse; perfectæ autem virtutis rationem sine charitate non habent. Cùm enim fidei opus sit credere Deo, credere autem sit alicui propriâ voluntate assentire, si non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum : quòd autem debito modo velit, hoc est per charitatem, quæ perficit voluntatem. « Omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit, » ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 9, à princ.). Sic igitur fides est quidem sine charitate, sed non perfecta virtus; sicut temperantia vel fortitudo sine prudentia. Et similiter dicendum est de spe; nam actus spei est expectare futuram beatitudinem à Deo : qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quæ quis habet, quod non potest esse sine charitate. Si autem hoc expectet ex meritis quæ nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus : et hoc potest esse sine charitate. Et ideo fides et spes possunt esse sine charitate; sed sine charitate, propriè loquendo, virtutes non sunt (2). « Nam ad rationem virtutis pertinet ut non solùm secundùm ipsam aliquod bonum ope-

(1) Certum est fidem et spem posse esse sine charitate; quod sic à concilio Tridentino definitum est (sess. V, can. 28) : *Si quis dixerit, amissâ per peccatum gratiâ, simul et fidem semper amitti, aut fidem quæ remanet, non esse veram fidem, anathema sit.*

(2) Dicere non vult S. Thomas quòd fides et spes non sunt essentialiter virtutes sine charitate, sed quòd non habent perfectionem virtutis.

remur, sed etiam bene. » ut dicitur Eth. lib. II, cap. 6, in princ.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtutes morales dependent à prudentia. Prudentia autem infusa nec rationem prudentiæ habere potest absque charitate, utpote deficiente debitâ habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis. Fides autem et spes secundùm proprias rationes nec à prudentia, nec à charitate dependent; et ideo sine charitate esse possunt (1), licèt non sint virtutes sine charitate, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de fide quæ habet perfectam rationem virtutis.

Ad *tertium* dicendum, quòd Augustinus loquitur ibi de spe, secundùm quòd aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quæ jam habet; quod non est sine charitate.

ARTICULUS V. — UTRUM CHARITAS POSSIT ESSE SINE FIDE ET SPE.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas possit esse sine fide et spe. Charitas enim est amor Dei. Sed Deus potest à nobis amari naturaliter, etiam non præsuppositâ fide vel spe futuræ beatitudinis. Ergo charitas potest esse sine fide et spe.

2. Præterea, charitas est radix omnium virtutum, secundùm illud (Ephes. III, 17) : *In charitate radicati et fundati.* Sed radix aliquando est sine ramis. Ergo charitas potest esse aliquando sine fide, et spe, et aliis virtutibus.

3. Præterea, in Christo fuit perfecta charitas : et ipse tamen non habuit fidem et spem, quia fuit perfectus comprehensor, ut infra dicetur (part. III, quæst. VII, art. 3 et 4, et quæst. IX, art. 2). Ergo charitas potest esse sine fide et spe.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Hebr. XI, 6) : *Sine fide impossibile est placere Deo;* quod maximè pertinet ad charitatem, ut patet secundùm illud (Proverb. VIII, 17) : *Ego diligentes me diligo.* Spes etiam est quæ introducit ad charitatem, ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 4). Ergo charitas non potest haberi sine fide et spe.

CONCLUSIO. — Quia nulli cum Deo amicitia, quæ charitas dicitur, intercedere potest, nisi fidem habeat per quam credat aliquam esse societatem et conversationem hominis cum Deo, et se ad hanc societatem pertinere speret : fieri nullo modo potest, ut sine fide et spe charitas existat.

Respondeo dicendum quòd charitas non solùm significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quamdam ad ipsum; quæ quidem super amorem addit « mutuam redamationem cum quadam communicatione mutua, » ut dicitur (Ethic. lib. VIII, cap. 2). Et quod hoc ad charitatem pertineat, patet per id quod dicitur (I. Joan. IV, 16) : *Qui manet in charitate in Deo manet, et Deus in eo;* et (I. Cor. I, 9) dicitur : *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus.* Hæc autem societas hominis ad Deum, quæ est quædam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hìc in præsenti per gratiam; perficietur autem in futuro per gloriam; quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso; ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quæ est charitas, nisi fidem habeat, per quam credat hujusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad

(1) Charitas non est forma fidei intrinseca vel essentialis, quemadmodùm patet ex 2 2, quæst. IV, art. 3, et quæst. XXIII, art. 8, sed externa et accidentalis.

hanc societatem pertinere. Et sic charitas sine fide et spe nullo modo esse potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd charitas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis objectum, ad quod ordinamur per fidem et spem.

Ad *secundum* dicendum, quòd charitas est radix fidei et spei, inquantum dat eis perfectionem virtutis; sed fides et spes secundùm rationem propriam præsupponuntur ad charitatem (1), ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 4), et sic charitas sine eis esse non potest.

Ad *tertium* dicendum, quòd Christo defuit fides et spes, propter id quod est imperfectionis (2) in eis : sed loco fidei habuit apertam visionem; et loco spei plenam comprehensionem ; et sic fuit perfecta charitas in eo (3).

QUÆSTIO LXVI.

DE ÆQUALITATE VIRTUTUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de æqualitate virtutum, et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm virtus possit esse major vel minor. — 2° Utrùm omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales. — 3° De comparatione virtutum moralium ad intellectuales. — 4° De comparatione virtutum moralium ad invicem. — 5° De comparatione virtutum intellectualium ad invicem. — 6° De comparatione virtutum theologicarum ad invicem.

ARTICULUS I. — UTRUM VIRTUS POSSIT ESSE MAJOR VEL MINOR.

De his etiam infra, art. 2 corp. et quæst. LXXIII, art. 2 ad 5, et quæst. CXII, art. 4 corp. et 2 2, quæst. V, art. 4, et Sent. III, dist. 36, art. 4, et De malo, quæst. II, art. 6 ad 8, et Virt. quæst. V, art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus non possit esse major vel minor. Dicitur enim (Apoc. XXI), quòd *latera civitatis Hierusalem sunt æqualia*. Per hæc autem significantur virtutes, ut Glossa (ord. ex Nic. de Lyr.) dicit (ibid.). Ergo omnes virtutes sunt æquales: non ergo potest esse virtus major virtute.

2. Præterea, omne illud cujus ratio consistit in maximo, non potest esse majus vel minus. Sed ratio virtutis consistit in maximo; est enim virtus « ultimum potentiæ, » ut Philosophus dicit (De cœlo, lib. I, text. 116), et Augustinus (De lib. arbitr. lib. II, cap. 19, in princ.) ait quòd « virtutes sunt maxima bona, quibus nullus potest male uti. » Ergo videtur quòd virtus non possit esse major neque minor.

3. Præterea, quantitas effectûs pensatur secundùm virtutem agentis. Sed virtutes perfectæ, quæ sunt virtutes infusæ, sunt à Deo, cujus virtus est uniformis et infinita. Ergo videtur quòd virtus non possit esse major virtute.

Sed *contra*, ubicumque potest esse augmentum et superabundantia, potest esse inæqualitas. Sed in virtutibus invenitur superabundantia et augmentum; dicitur enim (Matth. V, 20): *Nisi abundaverit justitia vestra plus quàm Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum;* et (Prov. XV, 5) dicitur: *In abundanti justitia virtus maxima est.* Ergo videtur quòd virtus possit esse major vel minor.

(1) Charitas non præcedit fidem et spem secundùm ordinem generationis, sed eas præcedit consideratas secundùm perfectum esse virtutis; siquidem illis virtutis perfectionem dat.

(2) Ita cod. Alcan. et Camer. cum Nicolai. Edit. Rom. et Patav. : *Propter id quod est aliquid imperfectionis*, etc.

(3) Non repugnat in Christo fuisse charitatem absque fide et spe, quia Christus non tantùm erat viator, sed etiam comprehensor, ut videre est (part. III, quæst. XXXIV).

CONCLUSIO. — In virtutibus specie diversis una major excellentiorque est aliâ : ejusdem autem speciei virtus major vel minor secundùm seipsam dici non potest; ex parte subjecti verò considerata, major et minor dicitur, sive secundùm diversa tempora in eodem, sive secundùm diversos homines quorum unus alio melius est dispositus.

Respondeo dicendum quòd cùm quæritur utrùm virtus una possit esse major aliâ, quæstio dupliciter intelligi potest: uno modo in virtutibus specie differentibus; et sic manifestum est quòd una virtus est aliâ major; semper enim est potior causa suo effectu; et in effectibus tantò aliquid est potius, quantò est causæ propinquius. Manifestum est autem ex dictis (quæst. LXI, art. 2), quòd causa et radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quæ perficit rationem, præfertur in bonitate aliis virtutibus moralibus perficientibus vim appetitivam, inquantum participat rationem; et in his etiam tantò est una alterâ melior, quantò magis ad rationem accedit; unde et justitia, quæ est in voluntate, præfertur aliis virtutibus moralibus; et fortitudo, quæ est in irascibili, præfertur temperantiæ, quæ est in concupiscibili, quæ minùs participat rationem, ut patet (Ethic. lib. VII, cap. 6). Alio modo potest intelligi quæstio in virtute ejusdem speciei; et sic secundùm ea quæ dicta sunt supra (quæst. LII, art. 1) cùm de intensionibus habituum ageretur, virtus potest dupliciter dici major et minor: uno modo secundùm seipsam; alio modo ex parte participantis subjecti. Si igitur secundùm seipsam consideretur, magnitudo vel parvitas ejus attenditur secundùm ea ad quæ se extendit. Quicumque autem habet aliquam virtutem, putà temperantiam, habet ipsam quantùm ad omnia ad quæ se temperantia extendit: quod de scientia et arte non contingit; non enim quicumque est grammaticus, scit omnia quæ ad grammaticam pertinent. Et secundùm hoc bene dixerunt Stoici, ut Simplicius dicit (Comment. Præd. cap. *De qualit.*), quòd « virtus non recipit magis neque minus, » sicut scientia vel ars, eò quòd ratio virtutis consistit in maximo. Si verò consideretur virtus ex parte subjecti participantis, sic contingit virtutem esse majorem vel minorem, sive secundùm diversa tempora in eodem, sive in diversis hominibus; quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundùm rationem rectam, unus est melius dispositus quàm alius, vel propter majorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturæ, vel propter perspicacius judicium rationis, aut etiam propter majus gratiæ donum, quod unicuique donatur *secundùm mensuram donationis Christi*, ut dicitur (Eph. IV, 7). Et in hoc deficiebant Stoici (1), æstimantes nullum esse virtuosum dicendum nisi qui summè fuerit dispositus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis quòd attingat rectæ rationis medium in indivisibili, sicut Stoici putabant; sed sufficit prope medium esse, ut (Ethic. lib. II, cap. 6, ante med.) dicitur. Idem etiam indivisibile signum unus propinquiùs et promptiùs attingit quàm alius, sicut etiam patet in sagittatoribus (2) ad certum signum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd æqualitas illa non est secundùm quantitatem absolutam, sed est secundùm (3) proportionem intelligenda, quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine, ut infra dicetur (art. seq.).

(1) Defecerunt quoque lutherani qui crediderunt omnes homines æqualiter esse sanctos, contra quos in synodo Tridentinâ declaratum est (sess. VI, cap. 10 et can. 14) : *Justos in ipsa justitia per Christum accepta, cooperante fide bonis operibus crescere, atque magis justificari.*

(2) Id est, *sagittam dirigentibus ad certum scopum.*

(3) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolai. Edit. Rom. et Patav. : *Non solùm est secundùm quantitatem absolutam, sed etiam secundùm*, etc.

Ad *secundum* dicendum, quòd illud ultimum (1) quod pertinet ad virtutem, potest habere rationem magis vel minùs boni, secundum prædictos modos, cùm non sit ultimum indivisibile, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus non operatur secundùm necessitatem naturæ, sed secundùm ordinem suæ sapientiæ, secundùm quam diversam mensuram virtutis hominibus largitur, secundùm illud (Eph. IV, 7): *Unicuique nostrum data est gratia secundùm mensuram donationis Christi.*

ARTICULUS II. — UTRUM OMNES VIRTUTES SIMUL IN EODEM EXISTENTES SINT ÆQUALES.

De his etiam supra, art. 1 ad 1, et infra, quæst. LXXIII, art. 2 ad 3, et Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 5 ad 6, et III, dist. 36, art. 4, et De malo, quæst. I, art. 9 ad 8, et Virt. quæst. V, art. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnes virtutes in uno et eodem sint æqualiter intensæ. Dicit enim Apostolus (I. Cor. VII, 7) : *Unusquisque enim habet proprium donum à Deo, alius quidem sic, alius autem sic.* Non esset autem unum donum magis proprium alicui quàm aliud, si omnes virtutes dono Dei infusas quilibet aliqualiter haberet. Ergo videtur quòd non omnes virtutes sint æquales in uno et eodem.

2. Præterea, si omnes virtutes essent æquè intensæ in uno et eodem, sequeretur quòd quicumque excederet aliquem in una virtute, excederet ipsum in omnibus aliis virtutibus. Sed hoc patet esse falsum, quia diversi sancti de diversis virtutibus præcipuè laudantur, sicut Abraham de fide, Moyses de mansuetudine, Job de patientia; unde de quolibet confessore cantatur in Ecclesia : *Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi,* eò quòd quilibet habuit prærogativam alicujus virtutis. Non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno et eodem.

3. Præterea, quantò habitus est intensior, tantò homo secundùm ipsum delectabiliùs et promptiùs operatur. Sed experimento patet quòd unus homo delectabiliùs et promptiùs operatur actum unius virtutis quàm actum alterius. Non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno et eodem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. VI, cap. 4, in princ.), quòd « quicumque sunt æquales in fortitudine, æquales sunt in prudentia et temperantia, » et sic de aliis. Hoc autem non esset, nisi omnes virtutes unius hominis essent æquales. Ergo omnes virtutes unius hominis sunt æquales.

CONCLUSIO. — Virtutes omnes in eodem simul existentes, quoad subjecti participationem æquales dicendæ sunt quâdam proportionis æqualitate, quatenùs scilicet omnes æqualiter in homine crescunt : quoad verò speciei rationem, unam aliâ majorem esse, dubium non est.

Respondeo dicendum quòd quantitas virtutum, sicut ex dictis patet (art. præc.), potest attendi dupliciter : uno modo secundùm rationem speciei ; et sic non est dubium quòd una virtus unius hominis sit major quàm alia, sicut charitas fide et spe. Alio modo potest attendi secundùm participationem subjecti, prout scilicet intenditur vel remittitur in subjecto; et secundùm hoc omnes virtutes unius hominis sunt æquales quâdam æqualitate proportionis, inquantum æqualiter crescunt in homine; sicut digiti manûs sunt inæquales secundùm quantitatem, sed sunt æquales secundùm proportionem cùm proportionaliter augeantur. Hujusmodi autem æqualitatis oportet eodem modo rationem accipere, sicut et connexionis. Æqualitas enim est quædam connexio unitatum (2) secundùm quantita-

(1) De ista sententia *virtus est ultimum potentiæ* vide quod dictum est supra (quæst. LV, art. 1).

(2) Ita Nicolai cum Mss. Al., *virtutum.*

tem. Dictum est autem supra (quæst. LXV, art. 1) quòd ratio connexionis virtutum dupliciter assignari potest : uno modo secundùm intellectum eorum qui intelligunt per has quatuor virtutes quatuor conditiones generales virtutum, quarum una simul invenitur cum aliis in qualibet materia ; et sic virtus in qualibet materia non potest æqualis dici, nisi habeat omnes istas conditiones æquales. Et hanc rationem æqualitatis virtutum assignat Augustinus (De Trinit. lib. VI, cap. 4, circ. princ.), dicens : « Si dixeris æquales esse istos fortitudine, sed illum præstare prudentiâ, sequitur quòd hujus fortitudo minùs prudens sit, ac per hoc nec fortitudine æquales sint, quando est illius fortitudo prudentior ; atque ita de cæteris virtutibus invenies, si omnes eàdem consideratione percurras. » Alio modo assignata est ratio connexionis virtutum secundùm eos qui intelligunt hujusmodi virtutes habere materias determinatas ; et secundùm hoc ratio connexionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiæ et ex parte charitatis quantùm ad virtutes infusas ; non autem ex parte inclinationis, quæ est ex parte subjecti, ut supra dictum est (quæst. LXV, art. 1 et 2). Sic igitur et ratio æqualitatis virtutum potest accipi ex parte prudentiæ quantùm ad id quod est formale (1) in omnibus virtutibus moralibus. Existente enim ratione æqualiter perfectà in uno et eodem, oportet quòd proportionaliter secundùm rationem rectam medium constituatur in qualibet materia virtutum. Quantùm verò ad id quod est materiale in virtutibus moralibus, scilicet inclinationem ipsam ad actum virtutis, potest esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis quàm ad actum alterius vel ex natura, vel ex consuetudine (2), vel etiam ex gratiæ dono.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum Apostoli potest intelligi de donis gratiæ gratis datæ, quæ non sunt communia omnibus, nec omnia æqualia in uno et eodem. Vel potest dici quòd refertur ad mensuram gratiæ gratum facientis, secundùm quam unus abundat in omnibus virtutibus plus quàm alius, propter majorem abundantiam prudentiæ, vel etiam charitatis, in qua connectuntur omnes virtutes infusæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd unus sanctus laudatur præcipuè de una virtute, et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis quàm ad actum alterius.

Et secundùm hoc etiam patet responsio ad *tertium*.

ARTICULUS III. — UTRUM VIRTUTES MORALES PRÆEMINEANT INTELLECTUALIBUS.

De his etiam supra, quæst. LXI, art. 1 ad 3, et infra, quæst. LXVIII, art. 7 et 8 corp. et 2 2, quæst. XXIII, art. 6 ad 1, et quæst. CXCI, art. 5 corp. et Sent. IV, dist. 33, quæst. III, art. 3 corp. et Virt. quæst. I, art. 12 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes morales præemineant intellectualibus. Quod enim magis est necessarium et permanentius, est melius. Sed virtutes morales sunt permanentiores etiam disciplinis, quæ sunt virtutes intellectuales ; et sunt etiam magis necessariæ ad vitam humanam. Ergo sunt præferendæ virtutibus intellectualibus.

2. Præterea, de ratione virtutis est quòd bonum faciat habentem. Sed secundùm virtutes morales dicitur homo bonus, non autem secundùm virtutes intellectuales, nisi fortè secundùm solam prudentiam. Ergo virtus moralis est melior quàm virtus intellectualis.

3. Præterea, finis est nobilior his quæ sunt ad finem. Sed, sicut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 12, in med.), « virtus moralis facit rectam intentionem

(1) Putà quantùm ad ordinationem rationis quam prudentia ipsa in illis ponit : ob hoc enim ordine rationis formalem suam conditionem virtus mutuatur, qualiscumque sit quantùm ad materiam quæ diversa est in diversis.

(2) Al., *vel consuetudine.*

finis, prudentia autem facit rectam electionem eorum quæ sunt ad finem. » Ergo virtus moralis est nobilior prudentiâ quæ est virtus intellectualis circa moralia.

Sed *contra*, virtus moralis est in rationali per participationem; virtus autem intellectualis in rationali per essentiam, sicut dicitur (Ethic. lib. I, cap. ult. circ. fin.). Sed rationale per essentiam est nobilius quàm rationale per participationem. Ergo virtus intellectualis est nobilior virtute morali.

CONCLUSIO. — Quamvis habitibus moralibus ratio virtutis magis conveniat, quàm habitibus intellectualibus; tamen virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt habitus simpliciter nobiliores quàm morales virtutes, quæ appetitum perficiunt : quod rationis quàm appetitûs objectum sit nobilius.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest dici majus vel minus dupliciter : uno modo simpliciter, alio modo secundùm quid. Nihil enim prohibet aliquid esse melius simpliciter, ut philosophari quàm ditari; quod tamen non est melius secundùm quid, id est, necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur secundùm propriam rationem suæ speciei. Habet autem virtus speciem ex objecto, ut ex dictis patet (quæst. LIV, art. 2, et quæst. LX, art. 1). Unde, simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est quæ habet nobilius objectum. Manifestum est autem quòd objectum rationis est nobilius quàm objectum appetitûs; ratio enim apprehendit aliquid in universali, sed appetitus tendit in res quæ habent esse particulare. Unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt nobiliores quàm morales, quæ perficiunt appetitum. Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quæ perficit appetitum, cujus est movere alias potentias ad actum, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1), nobilior est. Et quia virtus dicitur ex eo quòd est principium alicujus actûs, cùm sit perfectio potentiæ, sequitur etiam quòd ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quàm virtutibus intellectualibus; quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtutes morales sunt magis permanentes quàm intellectuales, propter exercitium earum in his quæ pertinent ad vitam communem. Sed manifestum est quòd objecta disciplinarum (1), quæ sunt necessaria et semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora quàm objecta virtutum moralium, quæ sunt quædam particularia agibilia. Quòd autem virtutes morales sint magis necessariæ ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc; quinimo virtutes intellectuales speculativæ ex hoc ipso quòd non ordinantur ad aliud, sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit quia secundùm eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quæ consistit in cognitione veritatis, sicut supra dictum est (quæst. III, art. 6).

Ad *secundum* dicendum, quòd secundùm virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundùm intellectuales virtutes, eâ ratione quâ appetitus movet alias potentias ad suum actum, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1, et quæst. LVI, art. 3). Unde per hoc etiam non probatur nisi quòd virtus moralis sit melior secundùm quid.

Ad *tertium* dicendum, quòd prudentia non solùm dirigit virtutes morales in eligendo ea quæ sunt ad finem, sed etiam in præstituendo finem (2). Est

(1) Vel objecta scientiarum, quod idem est.

(2) Advertendum est, ait Sylvius, S. Doctorem non dicere quòd prudentia præstituat virtutibus moralibus finem, nimirum quoad substantiam et in communi, id quod negat (2 2, quæst. XLVII, art. 6), docens hoc esse rationis naturalis quæ dicitur synderesis; sed ait quòd dirigit virtutes morales in præstituendo finem, scilicet quoad

autem finis uniuscujusque virtutis moralis attingere medium in propria materia; quod quidem medium determinatur secundùm rectam rationem prudentiæ, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 6, et lib. VI, cap. ult.).

ARTICULUS IV. — UTRUM JUSTITIA SIT PRÆCIPUA INTER VIRTUTES MORALES.

De his etiam supra, art. 1 corp. et infra, quæst. LXVIII, art. 7 corp. et 2 2, quæst. LVIII, art. 12, et quæst. CXXIII, art. 12, et quæst. CXL, art. 8, et Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 3, et IV, dist. 32, quæst. III, art. 3 corp. et Virt. quæst. V, art. 3 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia non sit præcipua inter virtutes morales. Majus enim est dare alicui de proprio quàm reddere alicui quod ei debetur. Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum autem ad justitiam. Ergo videtur quòd liberalitas sit major virtus quàm justitia.

2. Præterea, illud videtur esse maximum in unoquoque, quod est perfectissimum in ipso. Sed, sicut dicitur (Jacobi I, 4), *patientia opus perfectum habet.* Ergo videtur quòd patientia sit major quàm justitia.

3. Præterea, magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 3). Ergo magnificat etiam ipsam justitiam. Est igitur major quàm justitia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. V, cap. 1, paulò ante fin.), quòd « justitia sit præclarissima virtutum. »

CONCLUSIO. — Justitia cùm inter omnes virtutes morales sit rationi propinquior, quia in voluntate consistens ordinat hominem non solùm in seipso, sed etiam ad alterum; inter morales præstantissima est : quam in nobilitate fortitudo, et postea temperantia sequitur.

Respondeo dicendum quòd virtus aliqua secundùm suam speciem potest dici major vel minor, vel simpliciter, vel secundùm quid. Simpliciter quidem dicitur major, secundùm quòd in ea majus bonum rationis relucet, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), et secundùm hoc justitia inter omnes virtutes morales præcellit, tanquam propinquior rationi. Quod patet et ex subjecto, et ex objecto. Ex subjecto quidem, quia est in voluntate sicut in subjecto; voluntas autem est appetitus rationalis, ut ex dictis patet (quæst. LV, art. 5, et part. I, quæst. LXXX). Secundùm autem objectum sive materiam, quia est circa operationes quibus homo ordinatur non solùm in seipso, sed etiam ad alterum. Unde « justitia est præclarissima virtutum, » ut dicitur (Ethic. lib. V, loc. sup. cit.). Inter alias autem virtutes morales, quæ sunt circa passiones (1), tantò in unaquaque magis relucet rationis bonum, quantò circa majora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, est vita, à qua omnia alia dependent. Et ideo fortitudo, quæ appetitivum motum subdit rationi in his quæ ad mortem et vitam pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tamen ordinatur infra justitiam. Unde Philosophus dicit (Rhet. lib. I, cap. 9, à princ.), quòd « necesse est maximas esse virtutes quæ sunt aliis honoratissimæ : siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc fortes et justos maximè honorant. Hæc quidem in bello, scilicet fortitudo, hæc autem, scilicet justitia, et in bello, et in pace utilis est. » Post fortitudinem autem ordinatur temperantia, quæ subjicit rationi appetitum circa ea quæ immediatè ordinantur ad vitam vel in eodem secundùm numerum, vel in eodem secundùm speciem, scilicet in ci-

modum, et quoad particulares circumstantias, per quas rectè finem consequantur. Verbi gratiâ, ratio dictat hunc finem, temperatè est vivendum; sed prudentiæ est invenire illud in particulari secundùm qualitatem personarum, locorum et temporum, quo quispiam possit temperatè vivere.

(1) Virtutes illæ subjectantur in appetitu sensitivo.

bis et venereis; et sic istæ tres virtutes simul cum prudentia dicuntur esse principales etiam dignitate. Secundùm quid autem dicitur aliqua virtus esse major, secundùm quòd adminiculum vel ornamentum præbet principali virtuti; sicut substantia est simpliciter dignior accidente; aliquod tamen accidens est secundùm quid dignius substantiâ, inquantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd actus liberalitatis oportet quòd fundetur super actum justitiæ : non enim esset liberalis datio, si non de proprio daret, ut (Polit. lib. II, cap. 3, circ. med.) dicitur. Unde liberalitas sine justitia esse non posset, quæ secernit suum à non suo; justitia autem potest esse sine liberalitate. Unde justitia simpliciter est major liberalitate, tanquam communior, et fundamentum ipsius. Liberalitas autem est secundùm quid major, cùm sit quidam ornatus justitiæ, et supplementum ejus (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd patientia dicitur habere opus perfectum in tolerantia malorum, in quibus non solùm excludit injustam vindictam, quam etiam excludit justitia; neque solùm odium, quod facit charitas; neque solùm iram, quod facit mansuetudo; sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quæ est radix omnium prædictorum. Et ideo in hoc est perfectior et major, quia in hac materia extirpat radicem; non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus; quia fortitudo non solùm sustinet molestias absque perturbatione, quod est patientiæ; sed etiam ingerit se eis cùm opus fuerit; unde quicumque est fortis, est patiens; sed non convertitur. Est autem patientia quædam fortitudinis pars (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd magnanimitas non potest esse nisi aliis virtutibus præexistentibus, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 3, à princ.). Unde comparatur ad alias sicut ornatus earum; et sic secundùm quid est major omnibus aliis, non tamen simpliciter.

ARTICULUS V. — UTRUM SAPIENTIA SIT MAXIMA INTER VIRTUTES INTELLECTUALES.

De his etiam supra, quæst. LVII, art. 2 ad 2, et infra, quæst. LXVIII, art. 7 corp. et Eth. lib. I, princ. et lib. VI, lect. 6 et 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales. Imperans enim majus est eo cui imperatur. Sed prudentia videtur imperare sapientiæ; dicitur enim (Ethic. lib. I, cap. 2), quòd « quales disciplinarum debitum est esse in civitatibus, et quales unumquodque addiscere, et usquequò, hæc præordinat, » scilicet politica, quæ ad prudentiam pertinet, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 8). Cùm igitur inter disciplinas etiam sapientia contineatur, videtur quòd prudentia sit major quàm sapientia.

2. Præterea, de ratione virtutis est quòd ordinet hominem ad felicitatem; est enim virtus « dispositio perfecti ad optimum, » ut dicitur (Physic. lib. VII, text. 17). Sed prudentia est « recta ratio agibilium, » per quæ homo ad felicitatem perducitur; sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitudinem pervenitur. Ergo prudentia est major virtus quàm sapientia.

3. Præterea, quantò cognitio est perfectior, tantò videtur esse major. Sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quàm de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus (De Trinit. lib. XIV, cap. 14, in princ.); quia divina incompre-

(1) Ut etiam docet B. Thomas (2 2, quæst. CXVII, art. 6)

(2) Confer 2 2, quæst. CXXXVI, art. 2 ad 1.

hensibilia sunt, secundùm illud (Job, XXXVI. 26) : *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Ergo scientia est major virtus quàm sapientia.

4. Præterea, cognitio principiorum est dignior quàm cognitio conclusionum. Sed sapientia concludit ex principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, sicut et aliæ scientiæ. Ergo intellectus est major virtus quàm sapientia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 7, parum princ.), quòd « sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales. »

CONCLUSIO. — Sapientia, cùm altissimam causam quæ Deus est, consideret, atque causa superior de omnibus aliis virtutibus intellectualibus judicet, easque omnes ordinet; inter virtutes intellectuales omnium maxima dici debet.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), magnitudo virtutis secundùm suam speciem consideratur ex objecto. Objectum autem sapientiæ præcellit inter objecta omnium virtutum intellectualium : considerat enim causam altissimam, quæ Deus est, ut dicitur (in princ. Metaph. cap. 1 et 2). Et quia per causam judicatur de effectu, et per causam superiorem de causis inferioribus; inde est quòd sapientia habet judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, et ejus est ordinare omnes, et ipsa est quasi architectonica respectu omnium.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm prudentia sit circa res humanas, sapientia verò circa causam altissimam, « impossibile est quòd prudentia sit major virtus quàm sapientia, nisi, » ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 7, parum à princ.), « maximum eorum quæ sunt in mundo, esset homo. » Unde dicendum est, sicut in eodem lib. dicitur (ibid.), quòd prudentia non imperat ipsi sapientiæ, sed potius è converso, quia *spiritualis judicat omnia, et ipse a nemine judicatur*, ut dicitur (I. Corinth. II, 15). Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quæ considerat sapientia; sed imperat de his quæ ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire; unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiæ; introducit enim ad eam, præparans ei viam, sicut ostiarius ad regem.

Ad *secundum* dicendum, quòd prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem; sed sapientia considerat ipsum objectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiæ respectu sui objecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiæ. Sed quia actus sapientiæ in hac vita est imperfectus respectu principalis objecti, quod est Deus; ideo actus sapientiæ est quædam inchoatio seu participatio futuræ felicitatis; et sic propinquiùs se habet ad felicitatem quàm prudentia.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut Philosophus dicit (De anima, lib. I, text. 1), « una notitia præfertur alteri, aut ex eo quòd est nobiliorum, aut propter certitudinem. » Si igitur subjecta sint æqualia in bonitate et nobilitate, illa quæ est certior, erit major virtus; sed illa quæ est minus certa de altioribus et majoribus, præfertur ei quæ est magis certa de inferioribus rebus. Unde Philosophus dicit (De cœlo, lib. II, text. 60), quòd « magnum est de rebus cœlestibus aliquid posse cognoscere etiam debili et topicâ ratione; » et (De partibus animalium, lib. I, cap. 5, circa princ.) dicit quòd « amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quàm multa cognoscere de rebus ignobilioribus. » Sapientia igitur, ad quam pertinet Dei cognitio, homini maximè in statu hujus vitæ non potest perfectè advenire, ut sit quasi ejus possessio; sed hoc solius Dei est, ut dicitur (Metaph. lib. I, cap. 2, post med.). Sed tamen illa modica co-

gnitio quæ per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni præfertur.)

Ad *quartum* dicendum, quòd veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum. Cognito enim quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quòd omne totum est majus suâ parte. (Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quæ consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam, quia ens commune est proprius effectus causæ altissimæ, scilicet Dei (1). Et ideo sapientia non solùm utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut etiam aliæ scientiæ, sed etiam judicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur quòd sapientia sit major virtus quàm intellectus.

ARTICULUS VI. — UTRUM CHARITAS SIT MAXIMA INTER VIRTUTES THEOLOGICAS.

De his etiam 2 2, quæst. XXIII, art. 6, et quodl. XXX, art. 4, et Sent. III, dist. 33, quæst. II ad 5, et Cont. gent. lib. II, cap. 43 ad 13, et Virt. quæst. II, art. 1 corp. fin. et ad 17, et art. 5 corp. et ad 4, et I. Cor. XIII, lect. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit maxima inter virtutes theologicas. Cùm enim fides sit in intellectu, spes autem et charitas in vi appetitiva, ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 3), videtur quòd fides comparetur ad spem et charitatem, sicut virtus intellectualis ad moralem. Sed virtus intellectualis est major morali, ut ex dictis patet (art. 3 hujus quæst.). Ergo fides est major spe et charitate.

2. Præterea, quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse majus eo. Sed spes, ut videtur, se habet ex additione ad charitatem; præsupponit enim spes amorem, ut Augustinus dicit in Enchirid. (cap. 8, versùs fin.); addit enim quemdam motum protensionis in rem amatam. Ergo spes est major charitate.

3. Præterea, « causa est potior effectu. » Sed fides et spes sunt causa charitatis; dicitur enim Matth. I, in Glossa (interl., super illud : *Abraham genuit Isaac*), quòd « fides generat spem et spes charitatem. » Ergo fides et spes sunt majores charitate.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Cor. XIII, 13) : *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc; major autem horum est charitas.*

CONCLUSIO. — Inter omnes theologicas virtutes charitas, quæ propinquiùs Deum respicit quàm cæteræ, excellentissima est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 et 3 hujus quæst.), magnitudo virtutis secundùm suam speciem consideratur ex objecto. Cùm autem tres virtutes theologicæ respiciant Deum sicut proprium objectum, non potest una earum dici major alterâ ex hoc quòd sit circa majus objectum, sed ex eo quòd una se habeat propinquiùs ad objectum quàm alia. Et hoc modo charitas est major aliis : nam aliæ important in sui ratione quamdam distantiam ab objecto; est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed amor charitatis est de eo quod jam habetur; est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur (I. Joan. IV, 16) : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo* (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non hoc modo se habet fides ad spem et charitatem (3), sicut prudentia ad virtutem moralem; et hoc propter

(1) Ut ex professo (part. I, quæst. XLV, art. 5) declaratum est, ut creatio sive potentia creandi soli Deo propriè convenire hâc ratione probaretur.

(2) Cf. 2 2, quæst. XXIII, art. 6 et 8.

(3) Ita cod. Tarrac. Codex Alcan. : *Quod non eodem modo se habent fides et spes ad cha-*

duo : primò quidem quia virtutes theologicæ habent objectum, quod est supra animam humanam ; sed prudentia et virtutes morales sunt circa ea quæ sunt infra hominem. In his autem quæ sunt supra hominem, nobilior est dilectio quàm cognitio : perficitur enim cognitio, secundùm quòd cognita sunt in cognoscente ; dilectio verò secundùm quòd diligens trahitur ad rem dilectam. Id autem quod est supra hominem nobilius est in seipso, quàm sit in homine; quia unumquodque est in altero per modum ejus in quo est; è converso autem est in his quæ sunt infra hominem. Secundò, quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes pertinentes; sed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas, sed solùm ostendit objectum. Motus autem appetitivus in objectum excedit cognitionem humanam, secundùm illud (Ephes. III, 19) : *Supereminentem scientiæ charitatem Christi* (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd spes præsupponit amorem ejus quod quis adipisci se sperat, qui est amor concupiscentiæ ; quo quidem amore magis se amat qui concupiscit bonum, quàm aliquid aliud. Charitas autem importat amorem amicitiæ, ad quam pervenitur spe, ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 4).

Ad *tertium* dicendum, quòd causa perficiens est potior suo effectu, non autem causa disponens ; sic enim calor ignis esset potior quàm anima, ad quam disponit materiam ; quod patet esse falsum. Sic autem fides generat spem, et spes charitatem, secundùm scilicet quòd una disponit ad alteram.

QUÆSTIO LXVII.

DE DURATIONE VIRTUTUM POST HANC VITAM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam ; et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm virtutes morales maneant post hanc vitam. — 2° Utrùm virtutes intellectuales. — 3° Utrùm fides. — 4° Utrùm remaneat spes. — 5° Utrùm remaneat aliquid fidei vel spei. — 6° Utrùm maneat charitas.

ARTICULUS I. — UTRUM VIRTUTES MORALES MANEANT POST HANC VITAM.

De his etiam infra, art. 2 corp. et ad 1, et quæst. LXVIII, art. 6 corp. et 2 2, quæst. LII, art. 3 ad 2, et Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 4, et IV, dist. 14, quæst. I, art. 3, quæst. III, et Virt. quæst. V, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes morales non maneant post hanc vitam. Homines enim in statu futuræ gloriæ erunt similes angelis, ut dicitur (Matth. XXII). Sed ridiculum est in angelis ponere virtutes morales, ut dicitur (Ethic. lib. X, cap. 8. circa med.). Ergo neque in hominibus post hanc vitam erunt virtutes morales.

2. Præterea, virtutes morales perficiunt hominem in vita activa. Sed vita activa non manet post hanc vitam ; dicit enim Gregorius (Moral. lib. VI, cap. 18, ante med.) : « Activæ vitæ opera cum corpore transeunt. » Ergo virtutes morales non manent post hanc vitam.

3. Præterea, temperantia et fortitudo, quæ sunt virtutes morales, sunt irrationalium partium, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 10, in princ.). Sed irrationales partes animæ corrumpuntur corrupto corpore, eò quòd sunt actus organorum corporalium. Ergo videtur quòd virtutes morales non maneant post hanc vitam.

Sed *contra* est quod dicitur (Sap. I, 15), quòd *justitia perpetua est et immortalis.*

ritatem. Editi : *Quod hoc modo non se habent fides et spes, etc.*

(1) Cf. 2 2, quæst. X, art. 4 ad 2.

CONCLUSIO. — Quamvis non remaneant morales virtutes post hanc vitam quoad illarum materiam (quia nullus ibi erit concupiscentiæ aut rebus venereis, aut periculis, etc. locus), manebunt tamen in beatis quoad illud quod in ipsis rationis est.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (De Trin. lib. XIV, cap. 9, à princ.), Tullius posuit post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse, sed in alia vita homines esse beatos « solâ cognitione naturæ, quâ nihil est melius aut amabilius, » ut Augustinus dicit ibidem. « eâ scilicet naturâ quæ creavit omnes naturas. » Ipse autem postea determinat hujusmodi quatuor virtutes in futura vita existere ; tamen alio modo. A cujus evidentiam sciendum est quòd in hujusmodi virtutibus aliquid est formale, et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quædam partis appetitivæ ad passiones vel operationes secundùm modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur à ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis. Sic igitur dicendum est quòd hujusmodi virtutes morales in futura vita non manent quantùm ad id quod est materiale in eis ; non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiæ et delectationes ciborum et venereorum ; neque etiam timores et audaciæ circa pericula mortis ; neque etiam distributiones et communicationes rerum quæ veniunt in usum præsentis vitæ. Sed quantùm ad id quod est formale, remanebunt in beatis perfectissimè post hanc vitam, inquantum ratio uniuscujusque rectissima erit circa ea quæ ad ipsum pertinent secundùm statum illum ; et vis appetitiva omnino movebitur secundùm ordinem rationis in his quæ ad statum illum pertinent. Unde Augustinus ibidem dicit quòd « prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris ; fortitudo sine molestia tolerandorum malorum ; temperantia sine repugnatione libidinum ; ut prudentiæ sit nullum bonum Deo præponere vel æquare, fortitudinis, ei firmissimè inhærere ; temperantiæ nullo defectu noxio delectari. » De justitia verò manifestum est (1) quem actùm ibi habebit, scilicet esse subditum Deo ; quia etiam in hac vita ad justitiam pertinet esse subditum superiori.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur ibi de hujusmodi virtutibus moralibus quantùm ad id quod materiale est in eis ; sicut de justitia, quantùm ad communicationes et distributiones ; de fortitudine quantùm ad terribilia et pericula ; de temperantia, quantùm ad concupiscentias pravas.

Et similiter dicendum est ad *secundum* ; ea enim quæ sunt activæ vitæ, materialiter se habent ad virtutes.

Ad *tertium* dicendum, quòd status post hanc vitam est duplex : unus quidem ante resurrectionem, quando animæ erunt à corporibus separatæ ; alius autem post resurrectionem, quando animæ iteratò corporibus suis unientur. In illo ergo resurrectionis statu erunt vires irrationales in organis corporis sicut et nunc sunt : unde et poterit in irascibili esse fortitudo, et in concupiscibili temperantia, inquantum utraque vis (2) perfectè erit disposita ad obediendum rationi. Sed in statu ante resurrectionem partes irrationales non erunt actu in anima, sed solùm radicaliter in essentia ipsius, ut in primo dictum est (quæst. LXXVII, art. 8) ; unde nec hujusmodi virtutes erunt in actu nisi in radice, scilicet in ratione et voluntate in quibus sunt seminaria quædam harum virtutum, ut dictum est (ibid.) ; sed justitia, quæ est in voluntate, etiam actu remanebit ; unde specialiter de ea dictum est

(1) Retinuimus lectionem Nicolai, cùm alii legant *manifestius*. Minùs rectè, ut nobis videtur.

(2) Nempè irascibilis et concupiscibilis, ut ex adjunctis resumendum.

(in corp.), quòd est perpetua et immortalis, tum ratione subjecti, quia voluntas incorruptibilis est, tum etiam propter similitudinem actûs, ut priùs dictum est (ibid.).

ARTICULUS II. — UTRUM VIRTUTES INTELLECTUALES MANEANT POST HANC VITAM.

De his etiam infra, quæst. XCIII, art. 6 ad 2, et Sent. II, dist. 6, art. 4 ad 3, et dist. 34, art. 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 21, et De malo, quæst. II, art. 12, et Opusc. II, cap. 118.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes intellectuales non maneant post hanc vitam. Dicit enim Apostolus (I. Cor. XIII, 8), quòd *scientia destruetur;* et ratio est quia *ex parte cognoscimus*. Sed sicut cognitio scientiæ est *ex parte*, id est, imperfecta; ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium, quamdiu hæc vita durat. Ergo omnes virtutes intellectuales post hanc vitam cessabunt.

2. Præterea, Philosophus dicit in Prædicamentis (cap. De qualit. circa princ.), quòd scientia, cùm sit habitus, est qualitas difficilè mobilis : non enim de facili amittitur nisi ex aliqua forti transmutatione vel ægritudine. Sed nulla est tanta transmutatio corporis humani, sicut per mortem. Ergo scientia et aliæ virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

3. Præterea, virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad bene operandum proprium actum. Sed actus intellectûs non videtur esse post hanc vitam, eò quòd « nihil intelligit anima sine phantasmate, » (1) ut dicitur (De anima, text. 30); phantasmata autem post hanc vitam non manent, cùm non sint nisi in organis corporeis. Ergo virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

Sed *contra* est quòd firmior est cognitio universalium et necessariorum quàm particularium et contingentium. Sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particularium et contingentium, putà eorum quæ quis fecit vel passus est, secundùm illud (Luc. XVI, 25) : *Recordare quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala.* Ergo multò magis remanet cognitio universalium et necessariorum, quæ pertinet ad scientiam et ad alias virtutes intellectuales.

CONCLUSIO. — Virtutes intellectuales post hanc vitam in hominibus manent secundùm id quod est in ipsis formale, videlicet intelligibiles species in intellectu servatas : non manent autem quoad materiale, scilicet ipsa phantasmata.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (pars I, quæst. LXXIX, art. 6), quidam posuerunt (2) quòd species intelligibiles non permanent in intellectu possibili, nisi quamdiu actu intelligit; nec est aliqua conservatio specierum, cessante consideratione actuali, nisi in viribus sensitivis, quæ sunt actus corporalium organorum, scilicet imaginativâ et memorativâ. Hujusmodi autem vires corrumpuntur corrupto corpore; et ideo secundùm hoc scientia nullo modo post hanc vitam remanebit corpore corrupto, neque aliqua alia intellectualis virtus. Sed hæc opinio est contra sententiam Aristotelis, qui (De anima, lib. III, text. 8) dicit quòd « intellectus possibilis est in actu, cùm fit (3) singula, sicut sciens; cùm tamen sit in potentia ad considerandum in actu.» Est etiam contra rationem, quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter secundùm modum recipientis; unde et intellectus possibilis dicitur locus specierum, quasi species intelligibiles conservans. Sed phantasmata, ad quæ respiciendo homo intelligit in hac vita, applicando ad ipsa species intelligibiles (4), ut dictum

(1) Quod sic dicitur quasi quædam species quam imaginatio sibi format, velut exemplum sensibile in quo intelligibile objectum intueri mens possit

(2) Ita Avicennes cujus sententiam rejecit B. Thomas.

(3) Ita habet edit. Neapol. Nicolai *sit*.

(4) Hic à phantasmatibus abstrahere species

est (pars I, quæst. LXXXV, art. 1 et 2), corrupto corpore corrumpuntur. Unde quantùm ad ipsa phantasmata quæ sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur destructo corpore; sed quantùm ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent. Species autem se habent in virtutibus intellectualibus sicut formales. Unde intellectuales virtutes manent post hanc vitam quantùm ad id quod est formale in eis, non autem quantùm ad id quod est materiale, sicut et de moralibus dictum est (art. præc.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum Apostoli est intelligendum quantùm ad id quod est materiale in scientia, et quantùm ad modum intelligendi; quia scilicet neque phantasmata remanebunt destructo corpore, neque erit usus scientiæ per conversionem ad phantasmata.

Ad *secundum* dicendum, quòd per ægritudinem corrumpitur habitus scientiæ quantùm ad id quod est materiale in eo, scilicet quantùm ad phantasmata; non autem quantùm ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili.

Ad *tertium* dicendum, quòd anima separata post mortem habet alium modum intelligendi quàm per conversionem ad phantasmata, ut dictum est (pars I, quæst. LXXXIX, art. 1), et sic scientia manet; non tamen secundùm eumdem modum operandi, sicut et de virtutibus moralibus dictum est (art. præc.).

ARTICULUS III. — UTRUM FIDES MANEAT POST HANC VITAM.

De his etiam infra, art. 5, et 2 2, quæst. IV, art. 4 ad 1, et quæst. XVIII, art. 2 corp. fin. et quæst. VII, art. 3 ad 3, et Sent. III, dist. 31, art. 1, quæst. II et III, et De ver. quæst. XXVII, art. 5 ad 6 fin. et Virt. quæst. V, art. 4 ad 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd fides maneat post hanc vitam. Nobilior enim est fides quàm scientia. Sed scientia manet post hanc vitam, ut dictum est (art. præc.). Ergo et fides.

2. Præterea (I. Cor. III, 11), dicitur : *Fundamentum aliud nemo potest ponere, præter id quod positum est, quod est Christus Jesus,* id est, fides Christi Jesu. Sed, sublato fundamento, non remanet id quod superædificatur. Ergo, si fides non remanet post hanc vitam, nulla alia virtus remaneret.

3. Præterea, cognitio fidei et cognitio gloriæ (1) differunt secundùm perfectum et imperfectum. Sed cognitio imperfecta potest esse simul cum cognitione perfecta; sicut in angelo simul potest esse cognitio vespertina cum cognitione matutina (2); et aliquis homo potest simul habere de eadem conclusione scientiam per syllogismum demonstrativum, et opinionem per syllogismum dialecticum. Ergo etiam fides simul esse potest post hanc vitam cum cognitione gloriæ.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (II. Cor. v, 6) : *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Sed illi qui sunt in gloria, non peregrinantur à Domino, sed sunt ei præsentes. Ergo fides non manet post hanc vitam in gloria.

CONCLUSIO. — Cùm fides sit quà quis credit quod non videt, beatus autem id videat quo beatificatur, impossibile simpliciter est illam simul cum beatitudine in eodem permanere subjecto.

Respondeo dicendum quòd oppositio est per se et propria causa quod unum oppositum excludatur ab alio, inquantum scilicet in omnibus oppo-

intelligibiles dicitur intellectus, inquantum considerat naturas rerum in universali.

(1) Seu cognitio quæ habebitur in gloria, putà visio beatifica Dei.

(2) De qua utraque dictum (part. I, quæst. LVIII, art. 6), et matutina quidem explicata quà res in Verbo intuentur angeli; vespertina quà intuentur eas in seipsis, hoc est, in ipsà rerum entitate, seu ipso esse.

sitis includitur oppositio affirmationis et negationis. Invenitur autem in quibusdam oppositio secundùm contrarias formas, sicut in coloribus album et nigrum; in quibusdam autem secundùm perfectum et imperfectum; unde in alterationibus magis et minus accipiuntur ut contraria, ut cùm de minùs calido fit magis calidum, ut dicitur (Physic. lib. v, text. 19). Et quia perfectum et imperfectum opponuntur, impossibile est quòd simul secundùm idem sit perfectio et imperfectio. Est autem considerandum quòd imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, et pertinet ad speciem ipsius, sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi vel bovis; et quia unum et idem numero manens non potest transferri de una specie in aliam, inde est quòd tali imperfectione sublatâ, tollitur species rei, sicut jam non esset bos vel equus, si esset rationalis. Quandoque verò imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundùm aliquid aliud; sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, inquantum impeditur in eo rationis usus propter somnum, vel ebrietatem, vel aliquid hujusmodi. Patet autem quòd tali imperfectione remotâ, nihilominus substantia rei remanet. Manifestum est autem quòd imperfectio cognitionis est de ratione fidei : ponitur enim in ejus definitione; fides enim est *substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, ut dicitur (Hebr. xi, 1), et Augustinus dicit (tract. 40 in Joan. à med.) : « Quid est fides? credere quod non vides. » Quòd autem cognitio sit sine apparitione vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet; et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est quòd fides non potest esse perfecta cognitio eadem numero manens (1). Sed ulteriùs considerandum est utrùm simul possit esse cum cognitione perfecta; nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam simul esse aliquando cum cognitione perfecta. Est igitur considerandum quòd cognitio potest esse imperfecta tripliciter : uno modo ex parte objecti cognoscibilis; alio modo ex parte medii; tertio modo ex parte subjecti. Ex parte quidem objecti cognoscibilis differunt secundùm perfectum et imperfectum cognitio matutina et vespertina in angelis. Nam cognitio matutina est de rebus secundùm quòd habent esse in Verbo; cognitio autem vespertina est de iis, secundùm quòd habent esse in propria natura, quod est imperfectum respectu primi esse. Ex parte verò medii differunt secundùm perfectum et imperfectum cognitio quæ est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, et per medium probabile. Ex parte verò subjecti differunt secundùm perfectum et imperfectum opinio, fides et scientia. Nam de ratione opinionis est quòd accipiatur unum cum formidine alterius oppositi; unde non habet firmam inhæsionem. De ratione verò scientiæ est quòd habeat firmam inhæsionem cum visione intellectiva; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet; excedit enim opinionem in hoc quòd habet firmam inhæsionem; deficit verò à scientia in eo quòd non habet visionem. Manifestum est autem quòd perfectum et imperfectum non possunt simul esse secundùm idem; sed ea quæ differunt secundùm perfectum et imperfectum, secundùm aliquid idem possunt simul esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta et imperfecta ex parte objecti nullo modo possunt esse de eodem objecto; possunt tamen convenire in eodem medio et in eodem subjecto. Nihil enim prohibet quòd unus homo simul et semel per unum et idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum, et aliud imperfectum, sicut de sanitate et

(1) Idem affirmat B. Thomas (art. seq. et art. 5, et in Sent. iii, dist. 31, quæst. ii, art. 1).

ægritudine, et bono et malo. Similiter etiam impossibile est quòd cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii conveniant in uno medio; sed nihil prohibet quin conveniant in uno objecto et in uno subjecto; potest enim unus homo cognoscere eamdem conclusionem per medium probabile et demonstrativum. Et similiter est impossibile quòd cognitio perfecta et imperfecta ex parte subjecti sint simul in eodem subjecto. Fides autem in sui ratione habet imperfectionem quæ est ex parte subjecti, ut scilicet credens non videat id quod credit; beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subjecti, ut scilicet beatus videat id quo beatificatur, ut supra dictum est (quæst. III, art. 8). Unde manifestum est quòd impossibile est quòd fides maneat simul cum beatitudine in eodem subjecto (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fides est nobilior quàm scientia ex parte objecti, quia ejus objectum est veritas prima; sed scientia habet perfectiorem modum cognoscendi, quia non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visioni, sicut repugnat ei modus fidei.

Ad *secundum* dicendum, quòd fides est fundamentum quantùm ad id quod habet de cognitione; et ideo, quando perficietur cognitio, erit perfectius fundamentum.

PARS PRIMA. Q.58. A6,7.

Ad *tertium* patet solutio ex his quæ supra dicta sunt (in corp. art.).

ARTICULUS IV. — UTRUM SPES MANEAT POST MORTEM IN STATU GLORIÆ (2).

De his etiam 2 2, quæst. XVIII, art. 2, et Sent. III, dist. 31, quæst. II, art. 1, quæst. II, et Virt. quæst. IV, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes maneat post mortem in statu gloriæ. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum quàm virtutes morales. Sed virtutes morales manent post hanc vitam, ut patet per Augustinum (De Trin. lib. XIV, cap. 9 à med.). Ergo multò magis spes.

2. Præterea, spei opponitur timor. Sed timor manet post hanc vitam; et in beatis quidem timor filialis, qui manet in sæculum; et in damnatis timor pœnarum. Ergo spes pari ratione potest permanere.

3. Præterea, sicut spes est futuri boni, ita et desiderium. Sed in beatis est desiderium futuri boni et quantùm ad gloriam corporis quam animæ beatorum desiderant, ut dicit Augustinus (Super Genes. ad litter. lib. XII, cap. 35), et etiam quantùm ad gloriam animæ, secundùm illud (Eccli. XXIV, 29) : *Qui edunt me, adhuc esurient; et qui bibunt me, adhuc sitient :* et (I. Petr. I, 12) dicitur : *In quem desiderant angeli prospicere.* Ergo videtur quòd possit esse spes post hanc vitam in beatis.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. VIII, 24) : *Quod videt quis, quid sperat?* Sed beati vident id quod est objectum spei, scilicet Deum. Ergo non sperant.

CONCLUSIO. — Cùm spes sit quâ id speramus quod non habemus, in patria verò omne quod speravimus, jam habeamus, impossibile est post hanc vitam in statu gloriæ spem permanere.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), id quod de ratione sui importat imperfectionem subjecti, non potest simul stare cum subjecto oppositâ perfectione perfecto; sicut patet quòd motus in ratione sui importat imperfectionem subjecti; est enim actus existentis in po-

(1) Hinc Apostolus dicens (I. Cor. XIII) : *Quod charitas nunquam excidit*, tacitè innuit fidem et spem excidere, attento præsertim eo quod adjicit : *Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, sive quod est imperfectum.

(2) Hanc quæstionem ita definivit Benedictus XI in extrav. *Benedictus Deus* : *Visio hujusmodi, id est, divinæ essentiæ ejusque fruitio actum fidei et spei in eis*, scilicet beatis, *evacuat; prout fides et spes propriè theologicæ sunt virtutes.*

tentia, inquantum hujusmodi. Unde quando illa potentia reducitur ad actum, jam cessat motus; non enim adhuc albatur, postquam jam aliquid factum est album. Spes autem importat motum quemdam in id quod non habetur, ut patet ex his quæ supra de passione diximus (quæst. XL, art. 1 et 2). Et ideo, quando habetur id quod speratur, scilicet divina fruitio, jam spes esse non poterit (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd spes est nobilior virtutibus moralibus quantùm ad objectum, quod est Deus; sed actus virtutum moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, sicut actus spei, nisi fortè ratione materiæ, secundùm quam non manent. Non enim virtus moralis perficit appetitum solum in id quod nondum habetur, sed etiam circa id quod præsentialiter habetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd duplex est timor: servilis et filialis, ut infra dicetur (2 2, quæst. XIX, art. 2). Servilis quidem est timor pœnæ, qui non poterit esse in gloria, nullâ possibilitate ad pœnam remanente. Timor verò filialis habet duos actus, scilicet revereri Deum, et quantùm ad hunc actum (2) manet; et timere separationem ab ipso, et quantùm ad hunc actum non manet. Separari enim à Deo habet rationem mali; nullum autem malum ibi timebitur, secundùm illud (Prov. I, 33): *Abundantiâ perfruetur, malorum timore sublato.* Timor autem opponitur spei per oppositionem boni et mali, ut supra dictum est (quæst. XL, art. 1); et ideo timor qui remanet in gloria, non opponitur spei. In damnatis autem magis potest esse timor pœnæ quàm in beatis spes gloriæ; quia in damnatis erit successio pœnarum; et sic remanet ibi ratio futuri, quod est objectum timoris. Sed gloria sanctorum est absque successione secundùm quamdam æternitatis participationem, in qua non est præteritum et futurum, sed solùm præsens. Et tamen nec etiam in damnatis est propriè timor; nam, sicut supra dictum est (quæst. XLII, art. 2), timor nunquam est sine aliqua spe evasionis, quæ omnino in damnatis non erit; unde nec in illis etiam erit timor, nisi communiter loquendo, secundùm quòd quælibet expectatio mali futuri dicitur timor.

Ad *tertium* dicendum, quòd quantùm ad gloriam animæ non potest esse in beatis desiderium, secundùm quòd respicit futurum, ratione jam dictâ (in corp. et quæst. XXXIII, art. 2). Dicitur autem ibi esse esuries et sitis per remotionem fastidii; et eâdem ratione dicitur esse desiderium in angelis. Respectu autem gloriæ corporis in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, propriè loquendo; neque secundùm quòd spes est virtus theologica (sic enim ejus objectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum); neque secundùm quòd communiter sumitur; quia objectum spei est arduum, ut supra dictum est (quæst. XL, art. 1). Bonum autem, cujus jam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui: unde non propriè dicitur aliquis qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate ejus est ut emat; et similiter illi qui habent gloriam animæ, non propriè dicuntur sperare gloriam corporis, sed solùm desiderare.

(1) Observandum est D. Thomam non negare quin post hanc vitam remaneat spes in his qui sunt in purgatorio, in quibus certum est sicut fidem ita et spem manere, sed tantum negat manere in statu gloriæ.

(2) Sicut etiam quoad illum in Christo fuit, ut dicetur (part. III, quæst. VII, art. [illegible]).

ARTICULUS V. — UTRUM ALIQUID FIDEI VEL SPEI REMANEAT IN GLORIA.

De his etiam Sent. III, dist. 31, quæst. II, art. 1, quæst. I et III, et De ver. quæst. XXVII, art. 5 ad 6, et Virt. quæst. V, art. 14 ad 10.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquid fidei vel spei remaneat in gloria. Remoto enim eo quod est proprium, remanet id quod est commune, sicut dicitur (lib. De causis, propos. 1), quòd « remoto rationali, remanet vivum, et remoto vivo, remanet ens. » Sed in fide est aliquid quod habet commune cum beatitudine, scilicet ipsa cognitio; aliquid autem quod est sibi proprium, scilicet ænigma, est enim fides cognitio ænigmatica. Ergo, remoto ænigmate fidei, adhuc remanet ipsa cognitio fidei.

2. Præterea, fides est quoddam spirituale lumen animæ, secundùm illud (Eph. I, 18) : *Illuminatos oculos cordis vestri in agnitionem Dei.* Sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriæ, de quo dicitur (Psalm. XXXV, 10) : *In lumine tuo videbimus lumen.* Lumen autem imperfectum remanet, superveniente lumine perfecto; non enim candela extinguitur, claritate solis superveniente. Ergo videtur quòd ipsum lumen fidei maneat cum lumine gloriæ.

3. Præterea, substantia habitûs non tollitur per hoc quòd subtrahitur materia. Potest enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amissâ pecuniâ; sed actum habere non potest. Objectum autem fidei est veritas prima non visa. Ergo, hoc remoto per hoc quòd videtur veritas prima, adhuc potest remanere ipse habitus fidei.

Sed *contra* est quòd fides est quidam habitus simplex. Simplex autem vel totum tollitur, vel totum remanet. Cùm igitur fides non totaliter maneat, sed evacuetur, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.), videtur quòd totaliter tollatur.

CONCLUSIO. — Nihil omnino spei remanere in gloria potest : fidei verò aliquid remanet, non quidem numero vel specie idem, sed idem genere, ipsa videlicet cognitio.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd spes totaliter tollitur, fides autem partim tollitur, scilicet quantùm ad ænigma, et partim manet, scilicet quantùm ad substantiam cognitionis. Quod quidem si sic intelligatur quòd maneat non idem numero, sed idem genere; verissimè dictum est. Fides enim cum visione patriæ convenit in genere, quod est cognitio; spes autem non convenit cum beatitudine in genere; comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem sicut motus ad quietem in termino. Si autem intelligatur quòd eadem numero cognitio quæ est fidei, maneat in patria, hoc est omnino impossibile. Non enim, remotâ differentiâ alicujus speciei, remanet substantia generis eadem numero, sicut remotâ differentiâ constitutivâ albedinis, non remanet eadem substantia coloris numero; ut sic idem color numero sit quandoque albedo, quandoque verò nigredo. Non enim comparatur genus ad differentiam, sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis eadem numero, differentiâ remotâ, sicut remanet eadem numero substantia materiæ, remotâ formâ. Genus enim et differentia non sunt partes speciei (1); sed sicut species significat totum, id est, compositum ex materia et forma in rebus materialibus, ita differentia significat totum, et similiter genus. Sed genus denominat totum ab eo quod est sicut materia, differentia verò ab eo quod est sicut forma, species verò ab utroque; sicut in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam; animal autem dicitur, quod habet naturam sensitivam; rationale, quod habet intellectivam;

(1) Nicolai addit : *Alioquin non prædicarentur de specie.*

homo verò, quod habet utrumque : et sic idem totum significatur per hæc tria, sed non ab eodem. Unde patet quòd cùm differentia non sit nisi designativa generis, remotâ differentiâ, non potest substantia generis eadem remanere; non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima constituens animal. Unde non potest esse quòd eadem numero cognitio quæ priùs fuit ænigmatica, postea fiat visio aperta. Et sic patet quòd nihil idem numero vel specie, quod est in fide, remanet in patria, sed solùm idem genere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd remoto rationali, non remanet vivum idem numero, sed idem genere, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd imperfectio luminis candelæ non opponitur perfectioni solaris luminis, quia non respiciunt idem subjectum; sed imperfectio fidei et perfectio gloriæ opponuntur ad invicem, et respiciunt idem subjectum (1) : unde non possunt esse simul, sicut nec claritas aeris cum obscuritate ejus.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui amittit pecuniam, non amittit possibilitatem habendi pecuniam; et ideo convenienter remanet habitus liberalitatis. Sed in statu gloriæ non solùm actu tollitur objectum fidei, quod est non visum, sed etiam secundùm possibilitatem (2), propter beatitudinis stabilitatem; et ideo frustra talis habitus remaneret.

ARTICULUS VI. — UTRUM REMANEAT CHARITAS POST HANC VITAM IN GLORIA.

De his etiam infra, quæst. III, art. 3 ad 2, et Sent. III, dist. 31, quæst. II, et De ver. quæst. XXVII, art. 5 ad 6, et Virt. quæst. II, art. 12 ad 20.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non maneat post hanc vitam in gloria : quia, ut dicitur (I. Corinth. XIII, 10), *cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, id est, quod est imperfectum. Sed charitas viæ est imperfecta. Ergo evacuabitur, adveniente perfectione gloriæ.

2. Præterea, habitus et actus distinguuntur secundùm objecta. Sed objectum amoris est bonum apprehensum. Cùm ergo alia sit apprehensio præsentis vitæ, et alia apprehensio futuræ vitæ, videtur quòd non maneat eadem charitas utrobique.

3. Præterea, eorum quæ sunt unius rationis, imperfectum potest venire ad æqualitatem perfectionis (3) per continuum augmentum. Sed charitas viæ nunquam potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, quantumcumque augeatur. Ergo videtur quòd charitas viæ non remaneat in patria.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Corinth. XIII, 8) : *Charitas nunquam excidit.*

CONCLUSIO. — Cùm charitas sit virtus perfecta, nullam in sui ratione imperfectionem continens, eam in gloria permanere haud dubium est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.), quando imperfectio alicujus rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero quod priùs fuit imperfectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur et albedo per intensionem. Charitas autem est amor, de cujus ratione non est aliqua imperfectio; potest enim esse et habiti et non habiti, et visi et non visi. Unde charitas non evacuatur per gloriæ perfectionem, sed eadem numero manet.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd imperfectio charitatis per accidens se habet ad ipsam, quia non est de ratione amoris imperfectio. Remoto autem eo quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei. Unde, evacuatâ imperfectione charitatis, non evacuatur ipsa charitas.

(1) Al., *objectum.*

(2) Ita ut nempè non sit habitus ejus in illo statu possibilis.

(3) An *perfectioris?*

Ad *secundum* dicendum, quòd charitas non habet pro objecto ipsam cognitionem; sic enim non esset eadem in via et in patria; sed habet pro objecto ipsam rem cognitam, quæ est eadem, scilicet ipsum Deum.

Ad *tertium* dicendum, quòd charitas viæ per augmentum non potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, propter differentiam quæ est ex parte causæ. Visio enim est quædam causa amoris, ut dicitur (Ethic. lib. IX, cap. 5, à princ.); Deus autem quantò perfectiùs cognoscitur, tantò perfectiùs amatur.

QUÆSTIO LXVIII.

DE DONIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de donis; et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm dona differant à virtutibus. — 2° De necessitate donorum. — 3° Utrùm dona sint habitus. — 4° Quæ et quot sint. — 5° Utrùm dona sint connexa. — 6° Utrùm maneant in patria. — 7° De comparatione eorum ad invicem. — 8° De comparatione eorum ad virtutes.

ARTICULUS I. — UTRUM DONA DIFFERANT A VIRTUTIBUS.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd dona non distinguantur à virtutibus. Gregorius enim (Moral. lib. I, cap. 12, in princ.), exponens illud Job I : *Nati sunt ei septem filii*, dicit : « Septem nobis nascuntur filii, cùm per conceptionem bonæ cogitationis sancti Spiritûs septem in nobis virtutes oriuntur; » et inducit illud quod habetur (Isa. XI, 1) : *Requiescet super eum spiritus... intellectus*, etc., ubi enumerantur septem Spiritûs sancti dona. Ergo septem dona Spiritûs sancti sunt virtutes.

2. Præterea, Augustinus (lib. I De quæstionibus Evangel. quæst. 8), exponens illud quod habetur (Matth. XII) : *Tunc vadit, et assumit septem alios spiritus*, etc., dicit : « Septem vitia sunt contraria septem virtutibus Spiritûs sancti, » id est, septem donis. Sunt autem septem vitia contraria virtutibus communiter dictis. Ergo dona non distinguuntur à virtutibus communiter dictis.

3. Præterea, quorum est definitio eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed definitio virtutis convenit donis; unumquodque enim donum est « bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, » etc. Similiter definitio doni convenit virtutibus infusis : est enim donum *datio irreddibilis*, secundùm Philosophum (Top. lib. IV, cap. 4, loc. 30). Ergo virtutes et dona non distinguuntur.

4. Præterea, plures eorum quæ numerantur inter dona, sunt virtutes : nam, sicut supra dictum est (quæst. LVII, art. 2), sapientia, et intellectus, et scientia sunt virtutes intellectuales; consilium ad prudentiam pertinet; pietas autem species est justitiæ; fortitudo autem quædam virtus est moralis. Ergo videtur quòd dona et virtutes non distinguantur.

Sed *contra* est quòd Gregorius (Moral. lib. I, cap. 12) distinguit septem dona, quæ dicit significari per septem filios Job, à tribus virtutibus theologicis, quas dicit significari per tres filias Job; et (Moral. lib. II, cap. 26, ante med.) distinguit eadem septem dona à quatuor virtutibus cardinalibus quas dicit significari per quatuor angulos domus.

CONCLUSIO. — Virtutes à donis sic distinguuntur, quod dona sunt quidam habitus hominem perficientes ad hoc, ut instinctum atque motionem Spiritûs sancti promptè sequatur : virtutes autem sunt habitus hominem perficientes ad hoc, ut imperium atque motionem rationis promptè sequatur.

Respondeo dicendum quòd si loquamur de dono et virtute secundùm no-

minis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur, secundùm quòd perficit hominem ad bene agendum, ut supra dictum est (quæst. LV, art. 3 et 4). Ratio autem doni sumitur secundùm comparationem ad causam à qua est. Nihil autem prohibet, illud quod est ab alio, ut donum, esse perfectivum alicujus ad bene operandum; præsertim cùm supra dixerimus (quæst. LXIII, art. 3), quòd virtutes quædam nobis sunt infusæ à Deo. Unde secundùm hoc donum à virtute distingui non potest. Et ideo quidam posuerunt quòd dona non essent à virtutibus distinguenda (1). Sed eis remanet non minor difficultas, ut scilicet rationem assignent quare quædam virtutes dicantur dona, et non omnes; et quare aliquæ computentur inter dona, quæ non computantur inter virtutes, ut patet de timore. Unde alii dixerunt dona à virtutibus esse distinguenda; sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quæ scilicet ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis, aut è converso. Considerantes enim aliqui quòd inter septem dona quatuor pertinent ad rationem, scilicet sapientia, scientia, intellectus, et consilium, et tria ad vim appetitivam, scilicet fortitudo, pietas et timor, posuerunt quòd dona perficiebant liberum arbitrium, secundùm quòd est facultas rationis; virtutes verò, secundùm quòd est facultas voluntatis : quia invenerunt duas solas virtutes in ratione vel intellectu, scilicet fidem et prudentiam; alias verò in vi appetitiva, vel affectiva. Oporteret autem, si hæc distinctio esset conveniens, quòd omnes virtutes essent in vi appetitiva, et omnia dona in ratione. Quidam verò considerantes quòd Gregorius dicit (Moral. lib. II, cap. 26, ante med.), quòd « donum Spiritûs sancti, quod in mente sibi subjecta format prudentiam, temperantiam, justitiam et fortitudinem, eamdem mentem munit contra singula tentamenta per septem dona, » dixerunt quòd virtutes ordinantur ad bene operandum, dona verò ad resistendum tentationibus. Sed nec ista distinctio sufficit, quia etiam virtutes tentationibus resistunt inducentibus ad peccata, quæ contrariantur virtutibus; unumquodque enim resistit naturaliter suo contrario; quod præcipuè patet de charitate, de qua dicitur (Cant. VIII, 7) : *Aquæ multæ non potuerunt extinguere charitatem*. Alii verò considerantes quòd ista dona traduntur in Scriptura, secundùm quòd fuerunt in Christo, ut patet (Isa. XI), dixerunt quòd virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum; sed dona ordinantur ad hoc ut per ea conformemur Christo, præcipuè quantùm ad ea quæ passus est, quia in passione ejus præcipuè hujusmodi dona resplenduerunt. Sed hoc etiam non videtur esse sufficiens : quia ipse Dominus præcipuè nos inducit ad sui conformitatem, secundùm humilitatem et mansuetudinem (Matth. XI, 29) : *Discite à me quia mitis sum et humilis corde*, et secundùm charitatem (Joan. XV, 12) : *Diligatis invicem, sicut dilexi vos*. Et hæ etiam virtutes præcipuè in passione Christi resplenduerunt. Et ideo ad distinguendum dona à virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturæ, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur (Isa. XI, 2) : *Requiescet super eum spiritus sapientiæ et intellectûs*, etc. Ex quibus verbis manifestè datur intelligi quòd ista septem enumerantur ibi, secundùm quòd sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quam-

(1) Scotistæ negant dona à virtutibus distingui, et eorum sententiam Sylvius repetat probabilem. Doctrina quoque contraria quam B. Thomas hic propugnat est æquè probabilis, et eam tenent præter Cajetan. Conrad. Medin., Bonaventura, Richardus (Sent. III, dist. 34), Henricus Gand. (quodlib. quæst. XXIII), Antonius (p. 4, tit. 10, cap. 2), Valentia (tom. II, disp 5, quæst. VIII), Tannerus (disp. III, quæst. 6), etc.

dam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quòd in homine est duplex principium movens : unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius quod est Deus, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 4 et 6); et etiam Philosophus dicit hoc in cap. De bona Fortuna (scilicet cap. 8 libri VII Magn. Moral., à princ.). Manifestum est autem quòd omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori; et hæc est perfectio mobilis, inquantum est mobile, dispositio quâ disponitur ad hoc quòd bene moveatur à suo motore. Quantò igitur movens est altior, tantò necesse est quòd mobile perfectiori dispositione ei proportionetur; sicut videmus quòd perfectiùs oportet esse discipulum dispositum ad hoc quòd altiorem doctrinam capiat à doctore. Manifestum est autem quòd virtutes humanæ perficiunt hominem, secundùm quòd homo natus est moveri per rationem in his quæ interiùs vel exteriùs agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones secundùm quas sit dispositus ad hoc quòd divinitùs moveatur; et istæ perfectiones vocantur dona, non solùm quia infunduntur à Deo, sed quia secundùm ea homo disponitur ut efficiatur promptè mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur (Isa. L, 5) : *Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsùm non abii;* et Philosophus etiam dicit in cap. De bona Fortuna, loc. sup. cit. (implic.), quòd « his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundùm rationem humanam, sed quòd sequantur interiorem instinctum, quia moventur à meliori principio » quàm sit ratio humana. Et hoc est quod quidam dicunt, quòd dona perficiunt hominem ad altiores actus quàm sint actus virtutum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hujusmodi dona nominantur quandoque virtutes secundùm communem rationem virtutis; habent tamen aliquid superveniens (1) rationi communi virtutis, inquantum sunt quædam divinæ virtutes perficientes hominem inquantum est à Deo motus. Unde et Philosophus (Ethic. lib. VII, cap. 1) supra virtutem communem ponit quamdam virtutem heroicam vel divinam, secundùm quam dicuntur aliqui divini viri.

Ad *secundum* dicendum, quòd vitia, inquantum sunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus; inquantum autem sunt contra divinum instinctum, contrariantur donis. Idem enim contrariatur Deo et rationi, cujus lumen à Deo derivatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd definitio illa datur de virtute secundùm communem modum virtutis. Unde si volumus definitionem restringere ad virtutes prout distinguuntur à donis, dicemus quòd hoc quod dicitur : « Quâ rectè vivitur, » intelligendum est de rectitudine vitæ quæ accipitur secundùm regulam rationis. Similiter autem donum, prout distinguitur à virtute infusa, potest dici id quod datur à Deo in ordine ad motionem ipsius, quia scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus.

Ad *quartum* dicendum, quòd sapientia dicitur intellectualis virtus, secundùm quòd procedit ex judicio rationis; dicitur autem donum secundùm quòd operatur ex instinctu divino. Et similiter dicendum est de aliis (2).

ARTICULUS II. — UTRUM DONA SINT HOMINI NECESSARIA AD SALUTEM.

De his etiam infra, art. 5 ad 1 et 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd dona non sint necessaria

(1) Ita cum cod. aliisque editis passim. Codex Tarrac., *supereminens*.

(2) Hinc dona Spiritûs sancti rectè intelliguntur esse qualitates quasdam secundùm quas homo disponitur ut efficiatur promptè mobilis ab inspiratione divina extraordinaria, ut facilè eam recipiat ac promptè exequatur.

homini ad salutem. Dona (1) enim ordinantur ad quamdam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis. Non autem est homini necessarium ad salutem ut hujusmodi perfectionem consequatur, quæ est ultra communem statum virtutis : quia hujusmodi perfectio non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

2. Præterea, ad salutem hominis sufficit quòd homo se bene habeat et circa divina, et circa humana. Sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina, per virtutes autem morales circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem.

3. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. II, cap. 26, à princ.) quòd « Spiritus sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra præcipitationem, fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, humilitatem contra superbiam. » Sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

Sed *contra*, inter dona summum videtur esse sapientia, infimum autem timor (2). Utrumque autem horum necessarium est ad salutem; quia de sapientia dicitur (Sap. VII, 28) : *Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat :* et de timore dicitur (Eccli. I, 28) : *Qui sine timore est, non poterit justificari.* Ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem.

CONCLUSIO. — Dona Spiritûs sancti sunt homini necessaria, ut iis à Deo ad finem supernaturalem consequendum efficaciter moveatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), dona sunt quædam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quòd bene sequatur instinctum divinum. Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritûs sancti instinctus, per consequens est necessarium donum. Ratio autem hominis est perfecta dupliciter à Deo : primò quidem naturali perfectione, secundùm scilicet lumen naturale rationis; alio autem modo quâdam supernaturali perfectione per virtutes theologicas, ut dictum est supra (quæst. LXII, art. 1). Et quamvis hæc secunda perfectio sit major quàm prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine quàm secunda. Nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta ; imperfectè enim diligimus et cognoscimus Deum. Manifestum est autem quòd unumquodque quod perfectè habet naturam vel formam aliquam, aut virtutem, potest per se secundùm illam operari, non tamen exclusâ operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interiùs operatur ; sed id quod imperfectè habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur : sicut sol, quia est perfectè lucidus, per seipsum potest illuminare; luna autem, in qua est imperfectè natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfectè novit artem medicinæ, potest per se operari; sed discipulus ejus, qui nondum est plenè instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. Sic igitur quantùm ad ea quæ subsunt humanæ rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per judicium rationis; si tamen etiam in hoc homo adjuvetur à Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis. Unde secundùm philosophos, non quicum-

(1) Saltem absolutâ necessitate, qualis illa est sine qua finis non habetur, et quæ proindè appellatur etiam *necessitas ad esse ;* sicut per oppositum necessitas congruentiæ appellatur duntaxat *necessitas ad benè esse;* de qua hìc non quæritur.

(2) Attendendo ad enumerationem quæ Is. XI habetur, ubi sapientia primum locum, et timor ultimum tenet.

quæ habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas. Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundùm quòd est aliqualiter et imperfectè informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritûs sancti, secundùm illud (Rom. VIII, 14) : *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt... et hæredes;* et (Psalm. CXLII, 10) dicitur : *Spiritus tuus bonum deducet me in terram rectam;* quia scilicet in hæreditatem illius terræ beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur à Spiritu sancto. Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritûs sancti.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantùm ad genus operum, eo modo quo consilia præcedunt præcepta, sed quantùm ad modum operandi, secundùm quòd movetur homo ab altiori principio.

Ad *secundum* dicendum, quòd per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritûs sancti, ratione jam dictâ (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd rationi humanæ non sunt omnia cognita neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus; unde non potest quantùm ad omnia repellere stultitiam et alia hujusmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed ille cujus scientiæ et potestati omnia subsunt, suâ motione ab omni stultitia et ignorantia et hebetudine et duritia et cæteris hujusmodi nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritûs sancti, quæ faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra hujusmodi defectus dari.

ARTICULUS III. — UTRUM DONA SPIRITUS SANCTI SINT HABITUS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd dona Spiritûs sancti non sint habitus. Habitus enim est qualitas in homine manens; est enim « qualitas difficilè mobilis, » ut dicitur in Prædicamentis (cap. De qualit. à princ.). Sed proprium Christi est quòd dona Spiritûs sancti in eo requiescant, ut dicitur (Isa. XI et Joan. I, 33) : *Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat.* Quod exponens Gregorius (Moral. lib. II, cap. 27, circa med.) dicit : « In cunctis fidelibus Spiritus sanctus venit, sed in solo Mediatore semper singulariter permanet. » Ergo dona Spiritûs sancti non sunt habitus.

2. Præterea, dona Spiritûs sancti perficiunt hominem, secundùm quòd agitur à Spiritu Dei, sicut dictum est (art. 1 et 2 præc.). Sed inquantum homo agitur à Spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu ejus; non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens. Ergo dona Spiritûs sancti non sunt habitus.

3. Præterea, sicut dona Spiritûs sancti sunt ex inspiratione divina, ita donum prophetiæ. Sed prophetia non est habitus; non enim spiritus prophetiæ adest prophetis semper, ut Gregorius dicit in prima hom. super Ezech (aliquant. à princ.). Ergo neque etiam dona Spiritûs sancti sunt habitus

Sed *contra* est id quod Dominus dicit discipulis de Spiritu sancto loquens (Joan. XIV, 17) : *Apud vos manebit, et in vobis erit.* Spiritus autem sanctus non est in hominibus absque donis ejus. Ergo dona ejus manent in hominibus. Ergo non solùm sunt actus vel passiones, sed etiam habitus permanentes.

CONCLUSIO. — Quia homo sic à Spiritu sancto agitur, ut etiam ipse agat, inquantum est liberi arbitrii; necessarium est dona Spiritûs sancti habitus esse, quibus homo perficitur ad promptè Spiritui sancto obediendum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), dona sunt quædam perfectiones hominis, quibus homo disponitur ad hoc quòd bene sequatur instinctum Spiritûs sancti. Manifestum est autem ex supra dictis (quæst. LVI, art. 4, et quæst. LVIII, art. 1), quòd virtutes morales perficiunt vim appetitivam, secundùm quòd participat aliqualiter rationem, inquantum scilicet nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Spiritûs sancti se habent ad homines in comparatione ad Spiritum sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivæ disponuntur ad promptè obediendum rationi. Unde et dona Spiritûs sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad promptè obediendum Spiritui sancto.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Gregorius, ibidem (Moral. lib. II, cap. 28, à princ.) solvit dicens quòd « in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet. » Septem autem dona sunt necessaria ad salutem, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Unde quantùm ad ea Spiritus sanctus semper manet in sanctis.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de instrumento, cujus non est agere, sed solùm agi. Tale autem instrumentum non est homo, sed sic agitur à Spiritu sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii (1); unde indiget habitu.

Ad *tertium* dicendum, quòd prophetia est de donis quæ sunt ad manifestationem Spiritûs, non autem ad necessitatem salutis. Unde non est simile.

ARTICULUS IV. — UTRUM CONVENIENTER SEPTEM DONA SPIRITUS SANCTI ENUMERENTUR.

De his etiam 2 2, quæst. VIII, art. 6, et Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 2, et dist. 35, quæst. II, art. 2, quæst. III, et Isa. XI, lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter septem dona Spiritûs sancti enumerentur. In illa enim enumeratione ponuntur quatuor pertinentia ad virtutes intellectuales, scilicet sapientia, intellectus, scientia, et consilium, quod pertinet ad prudentiam; nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem, quæ est quinta virtus intellectualis (2); similiter etiam ponitur aliquid pertinens ad justitiam, scilicet pietas, et aliquid pertinens ad fortitudinem, scilicet fortitudinis donum; nihil autem ponitur ibi pertinens ad temperantiam. Ergo insufficienter enumerantur dona.

2. Præterea, pietas est pars justitiæ (3). Sed circa fortitudinem non ponitur aliqua pars ejus, sed ipsa fortitudo. Ergo non debuit poni pietas, sed ipsa justitia.

3. Præterea, virtutes theologicæ maximè ordinant nos ad Deum. Cùm ergo dona perficiant hominem, secundùm quòd movetur à Deo, videtur quòd debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

4. Præterea, sicut Deus timetur, ita etiam amatur, et in ipsum aliquis sperat, et de eo delectatur. Amor autem, spes et delectatio sunt passiones condivisæ timori. Ergo sicut timor ponitur donum, ita et alia tria debent poni dona.

5. Præterea, intellectui adjungitur sapientia, quæ regit ipsum; fortitudini autem consilium; pietati verò scientia. Ergo et timori debuit addi ali-

(1) Cf. quæst. XXI, art. 4 ad 2.

(2) Ut supra ostensum est ex Eth. lib. VI cùm ex professo de habitibus vel virtutibus intellectualibus ageretur, scilicet quæst. LVII, art. 5.

(3) Potentialis tamen velut annexa justitiæ, ut patet in 2 2, quæst. [illegible]

quod donum directivum. Inconvenienter ergo septem dona Spiritûs sancti enumerantur.

Sed in *contrarium* est auctoritas Scripturæ (1), Isaiæ XI.

CONCLUSIO. — Septem sunt Spiritûs sancti dona, quibus homo tam in ratione quàm in appetitu perficitur ad virtutum opera consummanda; donum scilicet sapientiæ, intellectûs, consilii, fortitudinis, scientiæ, pietatis et timoris.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quòd promptè sequatur instinctum Spiritûs sancti; sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivæ natæ sunt moveri per imperium rationis; ita omnes vires humanæ natæ sunt moveri per instinctum Dei, sicut à quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis, quæ possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes; ita etiam sunt dona, scilicet in ratione et in vi appetitiva. Ratio autem est speculativa et practica; et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quæ pertinet ad inventionem et judicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis perficitur speculativa ratio per intellectum, practica verò per consilium. Ad rectè autem judicandum speculativa quidem per sapientiam, practica verò per scientiam, perficitur (2). Appetitiva autem virtus in his quidem quæ sunt ad alterum, perficitur per pietatem; in his autem quæ sunt ad seipsum, perficitur per fortitudinem contra timorem periculorum; contra concupiscentiam verò inordinatam delectabilium per timorem, secundùm illud (Prov. XV, 27): *In timore Domini declinat omnis à malo;* et (Psal. CXVIII, 120): *Confige timore tuo carnes meas, à judiciis enim tuis timui.* Et sic patet quòd hæc dona extendunt se ad omnia ad quæ se extendunt virtutes tam intellectuales quàm morales (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dona Spiritûs sancti perficiunt hominem in his quæ pertinent ad bene vivendum, ad quæ non ordinatur ars, sed ad exteriora factibilia; est enim ars ratio recta non agibilium, sed factibilium, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 4). Potest tamen etiam dici quòd quantùm ad infusionem donorum, ars pertinet ad Spiritum sanctum, qui est principaliter movens; non autem ad homines, qui sunt quædam organa ejus, dum ab eo moventur. Temperantiæ autem respondet quodammodo donum timoris. Sicut enim ad virtutem temperantiæ pertinet secundùm ejus propriam rationem ut aliquis recedat à delectationibus pravis propter bonum rationis; ita ad donum timoris pertinet quòd aliquis recedat à delectationibus pravis propter Dei timorem.

Ad *secundum* dicendum, quòd nomen justitiæ imponitur à rectitudine rationis: et ideo nomen virtutis est convenientius quàm nomen doni. Sed nomen pietatis importat reverentiam quam habemus ad patrem et ad patriam. Et quia pater omnium Deus est, etiam cultus Dei pietas nominatur, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. V, cap. 1, versùs fin.). Et ideo convenienter donum, quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, pietas nominatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd animus hominis non movetur à Spiritu sanc-

(1) Quæ in hunc sensum ab Augustino *dona* expressè appellante explicatur; cùm Hieronymus tantùm *virtutes* vocet; sed utroque nomine indifferenter Gregorius utitur.

(2) Observandum est, ait Sylvius, B. Thomam ita hic esse locutum secundùm opinionem ab aliquibus probatam, sed quam postea ipse deseruit. Cf. 2 2, quæst. VIII, art. 6.

(3) Hæc sententia B. Thomæ communis est. Sancti Patres quoque Ambros. lib. I De Spiritu sancto, cap. 20, Hieron. in cap. 11 Is. August. lib. II De doct. christ. c. 7 et lib. I De serm. Dom. in mont. c. 4, et Greg. lib. I Mor. cap. 28 et 32, septenarium numerum recensent.

to, nisi ei secundùm aliquem modum uniatur; sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et charitatem. Unde istæ virtutes præsupponuntur ad dona, sicut radices quædam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quædam derivationes prædictarum virtutum.

Ad *quartum* dicendum, quòd amor, spes et delectatio habent bonum pro objecto. Summum autem bonum Deus est. Unde nomina harum passionum transferuntur ad virtutes theologicas quibus anima conjungitur Deo. Timoris autem objectum est malum, quod Deo nullo modo competit; unde non importat conjunctionem ad Deum, sed magis recessum ab aliquibus rebus propter reverentiam Dei; et ideo non est nomen virtutis theologicæ, sed doni quod eminentiùs retrahit à malis quàm virtus moralis.

Ad *quintum* dicendum, quòd per sapientiam dirigitur et hominis intellectus, et hominis affectus; et ideo ponuntur duo correspondentia sapientiæ, tanquam directivo; ex parte quidem intellectûs donum intellectûs; ex parte autem affectûs donum timoris. Ratio enim timendi Deum præcipuè sumitur ex consideratione excellentiæ divinæ, quam considerat sapientia.

ARTICULUS V. — UTRUM DONA SPIRITUS SANCTI SINT CONNEXA (1).

De his etiam 2 2, quæst. XIX, art. 9 corp. et part. III, quæst. VII, art. 5 ad 5, et Sent. III, dist. 36, art. 5, et Virt. quæst. V, art. 2 ad 6, et I. Cor. III.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd dona non sint connexa. Dicit enim Apostolus (I. Cor. XII, 8) : *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundùm eumdem Spiritum.* Sed sapientia et scientia inter dona Spiritûs sancti computantur. Ergo dona Spiritûs sancti dantur diversis; et non connectuntur sibi invicem in eodem.

2. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. XIV, cap. 1, à med.), quòd « scientiâ non polleant fideles plurimi, quamvis polleant ipsâ fide. » Sed fidem concomitatur aliquod de donis, ad minus donum timoris. Ergo videtur quòd dona non sint de necessitate connexa in uno et eodem.

3. Præterea, Gregorius (Moral. lib. I, cap. 15, à med.) dicit quòd « minor est sapientia, si intellectu careat; et valdè inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat; vile est consilium (2) cui opus fortitudinis deest; et valdè fortitudo destruitur (3), nisi per consilium fulciatur; nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet; et valdè inutilis est pietas, si scientiæ discretione careat; timor quoque ipse, si non has virtutes habuerit, ad nullum opus bonæ actionis surgit. » Ex quibus videtur quòd unum donum possit sine alio haberi. Non ergo dona Spiritûs sancti sunt connexa.

Sed *contra* est quod ibidem Gregorius præmittit dicens : « Illud in Job filiorum convivio perscrutandum videtur, quòd semetipsos invicem pascunt. » Per filios autem Job, de quibus loquitur, significantur dona Spiritûs sancti. Ergo dona Spiritûs sancti sunt connexa per hoc quòd se invicem reficiunt.

CONCLUSIO. — Sicut nostra ratio per prudentiam perficitur, ita per charitatem Spiritus sanctus in nobis habitat : unde manifestum est dona Spiritûs sancti in charitate connexa esse, sicuti virtutes morales in prudentia connectuntur.

Respondeo dicendum quòd hujus quæstionis veritas de facili ex præ-

(1) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba B. Apostoli (Col. III) : *Super omnia charitatem habete quod est vinculum perfectionis.* Vox *vinculum* ab eo in sensu litterali intelligitur

(2) Ita cum Gregorii textu cod. Alcan., et edit. passim. Nicolai, *nec utile est consilium.* Alii, *inutile est consilium.*

(3) Ita cum Gregorio Mss. Editi plures *destituitur.*

missis potest haberi. Dictum est enim supra (art. 3 hujus quæst.), quòd sicut vires appetitivæ disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis; ita omnes vires animæ disponuntur per dona in comparatione ad Spiritum sanctum moventem. Spiritus autem sanctus habitat in nobis per charitatem, secundùm illud (Rom. v, 5) : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis;* sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam. Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritûs sancti connectuntur sibi invicem in charitate; ita scilicet quòd qui charitatem habet, omnia dona Spiritûs sancti habeat, quorum nullum sine charitate haberi potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sapientia et scientia uno modo possunt considerari, secundùm quòd sunt gratiæ gratis datæ, prout scilicet aliquis abundat intantum in cognitione rerum divinarum et humanarum, ut possit etiam fideles instruere et adversarios confundere; et sic loquitur ibi Apostolus de sapientia et scientia; unde signanter fit mentio de sermone sapientiæ et scientiæ. Alio modo possunt accipi, prout sunt dona Spiritûs sancti; et sic sapientia et scientia nihil aliud sunt quàm quædam perfectiones humanæ mentis, secundùm quas disponitur ad sequendum instinctum Spiritûs sancti in cognitione divinorum et humanorum. Et sic patet quòd hujusmodi dona sunt in omnibus habentibus charitatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de scientia, exponens prædictam auctoritatem Apostoli; unde loquitur de scientia prædicto modo accepta, secundùm quòd est gratia gratis data; quod patet ex hoc quod subdit : « Aliud enim est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quæ nonnisi æterna est; aliud autem est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur; quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus. »

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut uno modo connexio virtutum cardinalium probatur per hoc quòd una earum perficitur quodammodo per aliam, ut supra dictum est (quæst. LXV, art. 1); ita Gregorius eodem modo vult probare connexionem donorum per hoc quòd unum sine alio non potest esse perfectum. Unde præmittit dicens : « Valdè singula quælibet destituitur, si non una virtus alii virtuti suffragetur. » Non ergo datur intelligi quòd unum donum possit esse sine alio; sed quòd intellectus, si esset sine sapientia, non esset donum; sicut temperantia, si esset sine justitia, non esset virtus.

ARTICULUS VI. — UTRUM DONA SPIRITUS SANCTI REMANEANT IN PATRIA.

De his etiam 2 2, quæst. VIII, art. 7, et part. III, quæst. VII, art. 5 ad 5, et Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 3, et dist. 35, quæst. II, art. 2, quæst. III, et art. 4, quæst. III.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd dona Spiritûs sancti non maneant in patria. Dicit enim Gregorius (Moral. lib. II, cap. 26, parum à princ.), quòd « Spiritus sanctus contra singula tentamenta septem donis erudit mentem. » Sed in patria non erunt aliqua tentamenta, secundùm illud (Is. XI, 9) : *Non nocebunt, et non occident in universo monte sancto meo.* Ergo dona Spiritûs sancti non erunt in patria.

2. Præterea, dona Spiritûs sancti sunt habitus quidam, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.). Frustra autem essent habitus, ubi actus esse non possunt. Actus autem quorumdam donorum in patria esse non possunt; dicit enim Gregorius (Moral. lib. I, cap. 15, à princ.), quòd « intellectus facit audita penetrare, et consilium prohibet esse præcipitem, et fortitudo facit non metuere adversa, et pietas replet cordis viscera operibus miseri-

cordiæ. » Hæc autem non competunt statui patriæ. Ergo hujusmodi dona non erunt in statu gloriæ.

3. Præterea, donorum quædam perficiunt hominem in vita contemplativa, ut sapientia et intellectus; quædam in vita activa, ut pietas et fortitudo. Sed activa vita cum hac vita terminatur, ut Gregorius dicit (Moral. lib. vi, cap. ult. ante med.). Ergo in statu gloriæ non erunt omnia dona Spiritûs sancti.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit (De Spiritu sancto, lib. i, cap. 20, parum à princ.) : « Civitas Dei illa Hierusalem cœlestis non meatu alicujus fluvii terrestris abluitur; sed ex vitæ fonte procedens Spiritus sanctus, cujus nos brevi satiamur haustu, in illis cœlestibus spiritibus redundantiùs videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu. »

CONCLUSIO. — Dona Spiritûs sancti quoad ipsorum materiam circa quam nunc versantur, ipsa scilicet opera vitæ activæ, non remanebunt in patria : remanebunt autem, idque perfectissimè quantùm ad essentiam donorum; quia tunc homo totaliter Deo subditus, Spiritûs sancti motionem perfectissimè sequetur.

Respondeo dicendum quòd de donis dupliciter possumus loqui : uno modo quantùm ad essentiam donorum; et sic perfectissimè erunt in patria, sicut patet per auctoritatem Ambrosii inductam. Cujus ratio est, quia dona Spiritûs sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Spiritûs sancti; quod præcipuè erit in patria, quando *Deus erit omnia in omnibus*, ut dicitur (I. Cor. xv, 28), et quando homo erit totaliter subditus Deo. Alio modo possunt considerari quantùm ad materiam circa quam operantur; et sic in præsenti habent operationem circa aliquam materiam, circa quam non habebunt operationem in statu gloriæ; et secundùm hoc non manebunt in patria, sicut supra de virtutibus cardinalibus dictum est (quæst. lxvii, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Gregorius loquitur ibi de donis secundùm quòd competunt statui præsenti; sic enim donis protegimur contra tentamenta malorum; sed in statu gloriæ, cessantibus malis, per dona Spiritûs sancti perficiemur in bono.

Ad *secundum* dicendum, quòd Gregorius in singulis donis ponit aliquid quod transit cum statu præsenti, et aliquid quod permanet in futuro. Dicit enim (loco cit. in arg.), quòd « sapientia mentem de æternorum spe et certitudine reficit; » quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet; et de intellectu dicit quòd « in eo quòd audita penetrat, reficiendo cor, tenebras ejus illustrat, » quorum auditus transit, quia *non docebit vir fratrem suum*, ut dicitur (Jerem. xxxi, 34); sed illustratio mentis manebit. De consilio autem dicit, quòd « prohibet esse præcipitem, » quod est necessarium in præsenti; et iterum quòd « ratione animum replet, » quod est necessarium etiam in futuro. De fortitudine verò dicit quòd « adversa non metuit, » quod est necessarium in præsenti; et iterum quòd « confidentiæ cibos apponit, » quod permanet etiam in futuro. De scientia verò unum tantùm ponit, scilicet quòd « ignorantiæ jejunium superat, » quod pertinet ad statum præsentem; sed quod addit : « In ventre mentis, » potest figuraliter intelligi repletio cognitionis, quæ pertinet etiam ad statum futurum. De pietate verò dicit quòd « cordis viscera misericordiæ operibus replet, » quod quidem secundùm verba pertinet tantùm ad statum præsentem; sed ipse intimus affectus proximorum per viscera designatus, pertinet etiam ad futurum statum, in quo pietas non exhibebit misericordiæ opera, sed congratulationis affectum. De timore verò dicit quòd « premit mentem, ne de præsentibus superbiat, » quod pertinet ad statum præsentem ; et quòd

« de futuris cibo spei confortat, » quod etiam pertinet ad statum præsentem, quantùm ad spem; sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantùm ad confortationem de rebus hìc speratis et ibi obtentis.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de donis quantùm ad materiam. Opera enim activæ vitæ non erunt materia donorum, sed omnia habebunt actus suos circa ea quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ est vita beata.

ARTICULUS VII. — UTRUM DIGNITAS DONORUM ATTENDATUR SECUNDUM ENUMERATIONEM ISAIÆ XI.

De his etiam Isa. XI, lect. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd dignitas donorum non attendatur secundùm enumerationem quâ enumerantur (1) (Isa. XX). Illud enim videtur esse potissimùm in donis quod maximè Deus ab homine requirit. Sed maximè requirit Deus ab homine timorem : dicitur enim (Deuter. X, 12) : *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum?* et (Malach. I, 6) dicitur : *Si ego Dominus, ubi timor meus?* Ergo videtur quòd timor, qui enumeratur ultimò, non sit infimum donorum, sed maximum.

2. Præterea, pietas videtur esse quoddam bonum universale; dicit enim Apostolus (I. Timoth. IV, 8) quòd *pietas ad omnia utilis est*. Sed bonum universale præfertur particularibus bonis. Ergo *pietas*, quæ penultimò enumeratur, videtur esse potissimum donorum.

3. Præterea, scientia perficit judicium hominis : consilium autem ad inquisitionem pertinet. Sed judicium præeminet inquisitioni. Ergo scientia est potiùs donum quàm consilium, cùm tamen post enumeretur.

4. Præterea, fortitudo pertinet ad vim appetitivam, scientia autem ad rationem. Sed ratio est eminentior quàm vis appetitiva. Ergo et scientia est eminentius donum quàm fortitudo, quæ tamen primò enumeratur. Non ergo dignitas donorum attenditur secundùm ordinem enumerationis eorum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 4, in princ.) : « Videtur mihi septiformis operatio Spiritûs sancti, de qua Isaias loquitur, his gradibus sententiisque congruere, » de quibus fit mentio (Matth. V) ; « sed interest ordinis; nam ibi (scilicet in Isaia) numeratio ab excelsioribus cœpit, hic verò ab inferioribus. »

CONCLUSIO. — Donorum dignitas, ordini qui apud Isaiam est, respondet : idque partim simpliciter, quo modo sapientia et intellectus omnibus præferuntur : partim secundùm ordinem materiæ, quo modo consilium et fortitudo præferuntur scientiæ et pietati.

Respondeo dicendum quòd dignitas donorum dupliciter potest attendi : uno modo simpliciter, scilicet per comparationem ad proprios actus, prout procedunt à suis principiis; alio modo secundùm quid, scilicet per comparationem ad materiam. Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, eadem est ratio comparationis in ipsis et in virtutibus; quia dona ad omnes actus potentiarum animæ perficiunt hominem, ad quos perficiunt virtutes, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.). Unde, sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, et in ipsis virtutibus intellectualibus contemplativæ præferuntur activis, ut sapientia, intellectus et scientia, prudentiæ et arti (2), ita tamen quòd sapientia præfertur intellec-

(1) Nimirum sapientia, intellectus, consilium, fortitudo, scientia, pietas, et ultimò timor.

(2) Ita codd. Tarrac. et Alcan. cum editis passim. Edit. Rom., *ut sapientia intellectui, et scientia prudentiæ et arti.*

tui, et intellectus scientiæ, sicut prudentia et synesis eubuliæ (1), ita etiam in donis sapientia et intellectus, scientia et consilium præferuntur pietati, et fortitudini, et timori, in quibus etiam pietas præfertur fortitudini, et fortitudo timori, sicut justitia fortitudini, et fortitudo temperantiæ. Sed quantùm ad materiam fortitudo et consilium præferuntur scientiæ et pietati, quia scilicet fortitudo et consilium habent in arduis locum, pietas autem et etiam scientia in communibus. Sic igitur donorum dignitas ordini enumerationis respondet, partim quidem simpliciter, secundùm quòd sapientia et intellectus omnibus præferuntur; partim autem secundùm ordinem materiæ, secundùm quòd consilium et fortitudo præferuntur scientiæ et pietati.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd timor maximè requiritur, quasi primordium quoddam perfectionis donorum, quia *initium sapientiæ timor Domini*, non propter hoc quòd sit cæteris dignius; prius enim est secundùm ordinem generationis ut aliquis recedat à malo, quod fit per timorem, ut dicitur (Proverb. XVI) quàm quòd operetur bonum, quod fit per alia dona.

Ad *secundum* dicendum, quòd pietas non comparatur in verbis Apostoli omnibus donis Dei, sed soli corporali exercitationi, de qua præmittit quòd *ad modicum utilis est*.

Ad *tertium* dicendum, quòd scientia etsi præferatur consilio ratione judicii, tamen consilium præfertur ratione materiæ : nam consilium non habet locum nisi in arduis, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 3), sed judicium scientiæ in omnibus locum habet.

Ad *quartum* dicendum, quòd dona directiva, quæ pertinent ad rationem, donis exequentibus digniora sunt, si considerentur per comparationem ad actus, prout egrediuntur à potentiis : ratio enim appetitivæ præeminet, ut regulans regulato. Sed ratione materiæ adjungitur consilium fortitudini, sicut directivum exequenti, et similiter scientia pietati; quia scilicet consilium et fortitudo in arduis locum habent, scientia autem et pietas etiam in communibus. Et ideo consilium simul cum fortitudine ratione materiæ numeratur ante scientiam et pietatem.

ARTICULUS VIII. — UTRUM VIRTUTES SINT PRÆFERENDÆ DONIS.

De his etiam infra, quæst. LXIX, art. 1 ad 1, et 2 2, quæst. IX, art. 1 ad 3, et Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 1 ad 5, et dist. 35, quæst. II, art. 3, et quæst. II ad 2, et Virt. quæst. II, art. 2 ad 17.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes sint præferendæ donis. Dicit enim Augustinus (De Trinit. lib. XV, cap. 18, in princ.), de charitate loquens : « Nullum est isto Dei dono excellentius; solum est quod dividit inter filios regni æterni, et filios perditionis æternæ. Dantur et alia per Spiritum sanctum munera, sed sine charitate nihil prosunt. » Sed charitas est virtus. Ergo virtus est potior donis Spiritûs sancti.

2. Præterea, ea quæ sunt priora naturaliter videntur esse potiora. Sed virtutes sunt priores donis Spiritûs sancti; dicit enim Gregorius (Moral. lib. II, cap. 26, parum à princ.), quòd « donum Spiritûs sancti in subjecta mente ante alia justitiam, prudentiam, fortitudinem et temperantiam format; et sic eamdem mentem septem mox virtutibus, id est donis, temperat, ut contra stultitiam, sapientiam; contra hebetudinem, intellectum; contra præcipitationem, consilium; contra timorem, fortitudinem; contra ignorantiam, scientiam; contra duritiam, pietatem; contra superbiam det timorem. » Ergo virtutes sunt potiores donis.

(1) Id est, intelligentia bono consilio. Cf. quod dictum est de utroque.

3. Præterea, « virtutibus nullus male uti potest. » ut Augustinus dicit (De lib. arbitr. lib. II, cap. 19, in princ.). Donis autem potest aliquis male uti : dicit enim Gregorius (Moral. lib. I, cap. 18, in princ.), quòd « hostiam nostræ precis immolamus, ne sapientia elevet; ne intellectus, dum subtiliter currit, oberret; ne consilium, dum se multiplicat, confundat; ne fortitudo, dum fiduciam præbet, præcipitet; ne scientia, dum novit et non diligit, inflet; ne pietas, dum se infra rectitudinem inclinat, intorqueat; ne timor, dum plus justo trepidat, in desperationis foveam mergat. » Ergo virtutes sunt digniores donis Spiritûs sancti.

Sed *contra* est, quòd dona dantur in adjutorium virtutum contra defectus, ut patet in auctoritate inducta (arg. 2), et sic videtur quòd perficiant illud quod virtutes perficere non possunt. Sunt ergo dona potiora virtutibus.

CONCLUSIO. — Quanquam omnes virtutes theologicæ (quia per eas homo Spiritui sancto moventi unitur) omnibus donis præferendæ sint; aliis tamen quibuscumque virtutibus dona quæ vires animæ in comparatione ad Spiritum sanctum moventem perficiunt, sunt potiora.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. LVII, LVIII et LXII), virtutes in tria genera distinguuntur : sunt enim quædam virtutes theologicæ, quædam intellectuales, quædam morales. Virtutes quidem theologicæ sunt quibus mens humana Deo conjungitur; virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivæ perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritûs sancti sunt quibus omnes vires animæ disponuntur ad hoc quòd subdantur motioni divinæ. Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio quæ est virtutum moralium motiva. Unde, sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas; ita virtutes theologicæ præferuntur donis Spiritûs sancti, et regulant ea. Unde Gregorius dicit (Moral. lib. I, cap. 12, in fine), quòd « neque ad denarii perfectionem septem filii, » id est, septem dona, « perveniunt, nisi in fide, spe et charitate fiat omne quod agunt. » Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona præferuntur virtutibus, quia dona perficiunt vires animæ in comparatione ad Spiritum sanctum moventem; virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quòd ad altiorem motorem oportet majori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd charitas est virtus theologica, de qua concedimus quòd sit potior donis.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquid est prius altero dupliciter : uno modo ordine perfectionis et dignitatis; sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi; et hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus; posteriora verò virtutibus theologicis. Alio modo ordine generationis seu dispositionis; sicut dilectio proximi præcedit dilectionem Dei quantùm ad actum; et sic virtutes morales et intellectuales præcedunt dona, quia per hoc quòd homo bene se habet circa rationem propriam disponitur ad hoc quòd se bene habeat in ordine ad Deum.

Ad *tertium* dicendum, quòd sapientia et intellectus, et alia hujusmodi, sunt dona Spiritûs sancti, secundùm quòd per charitatem informantur, quæ *non agit perperam*, ut dicitur (I. Corinth. XIII, 4). Et ideo sapientiâ et intellectu, et aliis hujusmodi nullus male utitur, secundùm quòd sunt dona Spiritûs sancti. Sed ad hoc quòd à charitatis perfectione non rece-

dant, unum ab altero adjuvatur. Et hoc est quod Gregorius intendit dicere.

QUÆSTIO LXIX.

DE BEATITUDINIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de beatitudinibus; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm beatitudines à donis et virtutibus distinguantur. — 2° De præmiis beatitudinum, utrùm pertineant ad hanc vitam. — 3° De numero beatitudinum. — 4° De convenientia præmiorum quæ eis attribuuntur.

ARTICULUS I. — UTRUM BEATITUDINES DISTINGUANTUR A VIRTUTIBUS ET DONIS.

De his etiam infra, quæst. LXX, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 4, et Isa. XI, lect. 1, et Matth. V.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudines à virtutibus et donis non distinguantur. Augustinus enim (De Serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 4, à princ.) attribuit beatitudines (Matth. V) enumeratas donis Spiritûs sancti. Ambrosius autem super Lucam (cap. 6, sup. illud: *Beati pauperes*) attribuit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non distinguuntur à virtutibus et donis.

2. Præterea, humanæ voluntatis non est nisi duplex regula, scilicet ratio et lex æterna, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 3 et 4). Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem, dona autem in ordine ad legem æternam Spiritûs sancti, ut ex dictis patet (quæst. LXVIII, art. 1). Ergo non potest esse aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humanæ præter virtutes et dona. Non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

3. Præterea, in enumeratione beatitudinum ponitur mititas et justitia et misericordia, quæ dicuntur esse quædam virtutes. Ergo beatitudines non distinguuntur à donis et virtutibus.

Sed *contra* est, quòd quædam enumerantur inter beatitudines, quæ nec sunt virtutes nec dona, sicut paupertas et luctus et pax. Differunt ergo beatitudines à virtutibus et à donis.

CONCLUSIO. — Beatitudines distinguuntur à virtutibus et donis, sicut actus distinguuntur ab habitibus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. II et III), beatitudo est ultimus finis humanæ vitæ. Dicitur enim aliquis jam finem habere propter spem finis obtinendi. Unde et Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 9, ad fin.), quòd « pueri dicuntur beati propter spem; » et Apostolus dicit (Rom. VIII, 24): *Spe salvi facti sumus.* Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quòd aliquid convenienter movetur ad finem, et appropinquat ad ipsum; quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum, et præcipuè per operationes donorum, si loquamur de beatitudine æterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus sanctus, ad cujus obedientiam et sequelam per dona perficimur. Et ideo beatitudines distinguuntur quidem à virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus et Ambrosius attribuunt beatitudines donis et virtutibus, sicut actus attribuuntur habitibus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut supra dictum est (quæst. LXVIII, art. 8). Et ideo Ambrosius exponens beatitudines turbis pro-

(1) Hinc beatitudines dici possunt opera quædam eximia virtutum ac præcipuè donorum, quatenùs peculiari quâdam ratione conducunt ad veram ac cœlestem beatitudinem adipiscendam.

positas, attribuit eas virtutibus cardinalibus; Augustinus autem exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tanquam perfectioribus, attribuit eas donis Spiritûs sancti.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa probat quòd non sunt alii habitus rectificantes humanam vitam præter virtutes et dona.

Ad *tertium* dicendum, quòd mititas accipitur pro actu mansuetudinis. Et similiter dicendum est de justitia et misericordia. Et quamvis hæc videantur esse virtutes, attribuuntur tamen donis, quia etiam dona perficiunt homines circa omnia circa quæ perficiunt virtutes, ut dictum est (quæst. LXVIII, art. 4).

ARTICULUS II. — UTRUM PRÆMIA QUÆ ATTRIBUUNTUR BEATITUDINIBUS, AD HANC VITAM PERTINEANT.

De his etiam 2 2, quæst. VIII, art. 5, et Matth. V.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicuntur enim aliqui beati propter spem præmiorum, ut dictum est (art. præc.). Sed objectum spei beatitudo est futura. Ergo præmia ista pertinent ad vitam futuram.

2. Præterea (Luc. VI), ponuntur quædam pœnæ per oppositum ad beatitudines, cùm dicitur: *Væ vobis qui estis saturati, quia esurietis; væ vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis.* Sed istæ pœnæ non intelliguntur in hac vita, quia frequenter homines in hac vita non puniuntur, secundùm illud (Job, XXI, 13): *Ducunt in bonis dies suos.* Ergo nec præmia beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

3. Præterea, regnum cœlorum, quod ponitur præmium paupertatis, est beatitudo cœlestis, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIX, quid simile habet cap. 4 et 20, sed meliùs de Serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 1). Plena etiam saturitas nonnisi in futura vita habetur, secundùm illud (Psal. XVI, 15): *Satiabor, cùm apparuerit gloria tua.* Visio etiam Dei, et manifestatio filiationis divinæ ad vitam futuram pertinent, secundùm illud (Joan. III, 2): *Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus: scimus quoniam cùm apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Ergo præmia illa pertinent ad vitam futuram.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Sermone Domini in monte, lib. I, cap. 4, versùs fin.): « Ista quidem in hac vita compleri possunt, sicut completa in Apostolis esse credimus; nam illa omnimoda et in angelicam formam mutatio, quæ post hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi potest. »

CONCLUSIO. — Omnia quæ in beatitudinibus ponuntur tanquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic ad futuram vitam pertinent; vel aliqua beatitudinis inchoatio, et sic ad præsentem vitam spectant.

Respondeo dicendum quòd circa ista præmia expositores sacræ Scripturæ diversimodè sunt locuti: quidam enim omnia ista præmia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt, sicut Ambrosius super Lucam (cap. 6, sup. illud: *Beati pauperes*). Augustinus verò (loc. sup. cit.) dicit ea ad præsentem vitam pertinere. Chrysostomus autem in suis homiliis (hom. XV in Matth. à princ.), quædam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quædam autem ad præsentem. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd spes futuræ beatitudinis potest esse in nobis propter duo: primò quidem propter aliquam præparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti; alio modo per quamdam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cùm virescit frondibus; et aliter, cùm jam primordia fructuum incipiunt apparere. Sic

igitur ea quæ in beatitudinibus tanguntur tanquam merita (1), sunt quædam præparationes vel dispositiones ad beatitudinem vel perfectam vel inchoatam; ea verò quæ ponuntur tanquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinent ad futuram vitam; vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, et sic præmia pertinent ad præsentem vitam. Cùm enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, potest sperari de eo quòd perveniet ad perfectionem viæ et ad perfectionem patriæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd spes est de futura beatitudine sicut de ultimo fine; potest etiam esse de auxilio gratiæ, sicut de eo quod ducit ad finem, secundùm illud (Psal. xxvii, 7): *In Deo speravit cor meum, et adjutus sum.*

Ad *secundum* dicendum, quòd mali, etsi interdum in hac vita temporales pœnas non patiantur, patiuntur tamen spirituales. Unde Augustinus dicit (Confess. lib. i, cap. 12, in fine): « Jussisti, Domine, et sic est, ut pœna sibi sit inordinatus animus. » Et Philosophus dicit (Ethic. lib. ix, cap. 4, sub fin.), de malis, quòd « contendit ipsorum anima, hoc quidem hùc trahit, illud autem illùc; » et postea concludit: « Si autem sic miserum est malum esse, fugienda est malitia intensè. » Et similiter è converso boni, etsi in hac vita quandoque non habeant corporalia præmia, nunquam tamen deficiunt à spiritualibus etiam in hac vita, secundùm illud (Matth. xix, xxix, et Marc. x, 30): *Centuplum accipietis.... etiam in hoc sæculo.*

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia illa præmia perfectè quidem consummabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum cœlorum, ut Augustinus dicit (loc. cit. in corp.), potest intelligi perfectæ sapientiæ initium, secundùm quòd incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terræ significat affectum bonum animæ quiescentis per desiderium in stabilitate hæreditatis perpetuæ per terram significatæ. Consolantur autem in hac vita, Spiritum (2) sanctum, qui *Paracletus* (3), (id est, consolator) dicitur, participando. Saturantur etiam in hac vita illo cibo de quo Dominus dicit (Joan. iv, 34): *Meus cibus est ut faciam voluntatem Patris mei.* In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei; in hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectûs, Deus quodammodo videri potest; similiter etiam in hac vita qui motus suos pacificant ad similitudinem Dei accedentes *filii Dei* nominantur. Tamen hæc perfectiùs erunt in patria.

ARTICULUS III. — UTRUM CONVENIENTER ENUMERENTUR BEATITUDINES.

De his etiam Sent. iii, dist. 34, quæst. i, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter enumerentur beatitudines. Attribuuntur enim beatitudines donis, ut dictum est (art. 1

(1) Nicolai, ***materia.***

(2) Al. ***per Spiritum.***

(3) Matthias Martinius, vir doctus sed acatholicus, in Lexico philologico, tom. ii, p. 164, edit. Amstelod. 1703 fol. ad hanc vocem hæc habet ex Papia : Paraclitus, παράκλητος græce (à παρα, apud, et καλέω) per syncopen κλεῶ, vocare, hoc est vocare apud se, advocare, latine verò consolator, vel exhortator dicitur. Paraclitus propterea nominatur Spiritus sanctus, id est consolator, quia, quos replevit, consolatur, ut amittentes temporalia, æternâ gaudeant lætitiâ. Paraclesis græce, latine consolatio appellatur. Christus enim lugentibus Apostolis eam misit, postquam ab ipsorum oculis ipse in cœlum ascendit. Alii Paraclitum latine oratorem, vel ad vocatum interpretantur. Ipse enim dicit, ipse docet, per ipsum datur sermo Sapientiæ, ab ipso sacra Scriptura inspirata est. Hoc sensu dicitur Paraclitus etiam Christus, quia ipse pro nobis interpellat apud Patrem. Hinc ep. i Joan. c. 2, v. 1 dicitur : ***Si quis peccaverit, advocatum*** (in græco textu παράκλητος) ***habemus apud Patrem Jesum Christum justum.*** Ex quibus patet, ***Paracletum*** vel ***Paraclitum*** (hoc enim differt juxta variam pronunciationem litteræ η per ee vel i) unam eamdemque esse vocem, cui duplex inest sensus consolatoris et advocati (E. P.).

hujus quæst. ad 1). Donorum autem quædam pertinent ad vitam contemplativam, scilicet « sapientia et intellectus. » Nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, sed omnes in his quæ pertinent ad vitam activam. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

2. Præterea, ad vitam activam non solùm pertinent dona exequentia, sed etiam quædam dona dirigentia, ut scientia et consilium. Nihil autem ponitur inter beatitudines quod directè ad actum scientiæ vel consilii pertinere videatur. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

3. Præterea, inter dona exequentia in vita activa timor ponitur ad paupertatem pertinere; pietas autem videtur pertinere ad beatitudinem misericordiæ. Nihil autem ponitur directè ad fortitudinem pertinens. Ergo insufficienter enumerantur beatitudines.

4. Præterea, in sacra Scriptura tanguntur multæ aliæ beatitudines, sicut (Job v, 17) dicitur : *Beatus homo qui corripitur à Deo;* et sic (Psal. I, 1) dicitur : *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum;* et (Proverb. III, 13) : *Beatus vir qui invenit sapientiam.* Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

5. Sed *contra*, videtur quòd superfluè enumerentur. Sunt enim septem dona Spiritûs sancti : beatitudines autem tanguntur octo.

6. Præterea (Luc. VI), ponuntur quatuor tantùm beatitudines. Superfluè ergo enumerantur septem vel octo (Matth. V).

CONCLUSIO. — Convenienti quodam numero expressæ fuerunt beatitudines actibus virtutum et donis respondentes (Matth. cap. 5).

Respondeo dicendum quòd beatitudines istæ convenientissimè enumerantur. Ad cujus evidentiam est considerandum quòd triplicem beatitudinem aliqui posuerunt. Quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa, quidam in vita activa, quidam verò in vita contemplativa. Hæ autem tres beatitudines diversimodè se habent ad beatitudinem futuram, cujus spe dicimur hìc beati. Nam beatitudo voluptuosa, quia falsa est, et rationi contraria, impedimentum est beatitudinis futuræ. Beatitudo verò activæ vitæ dispositiva est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo; si autem est imperfecta, est quædam inchoatio ejus. Et ideo Dominus primò quidem posuit quasdam beatitudines quasi removentes impedimentum voluptuosæ beatitudinis. Consistit enim voluptuosa vita in duobus : primò quidem in affluentia exteriorum bonorum, sive sint divitiæ, sive sint honores; à quibus quidem retrahitur homo per virtutem, sic ut moderatè eis utatur; per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur (Matth. V) : *Beati pauperes spiritu;* quod potest referri vel ad contemptum divitiarum, vel ad contemptum honorum, quod fit per humilitatem. Secundò verò voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones sive irascibilis, sive concupiscibilis. A sequela autem passionum irascibilis retrahit virtus, ne homo in eis superfluat secundùm regulam rationis; donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo secundùm voluntatem divinam totaliter ab eis tranquillus reddatur; unde secunda beatitudo ponitur : *Beati mites.* A sequela verò passionum concupiscibilis retrahit virtus, moderatè hujusmodi passionibus utendo; donum verò eas, si necesse fuerit, totaliter abjiciendo; quinimo, si necessarium fuerit, voluntarium luctum assumendo. Unde tertia beatitudo ponitur : *Beati qui lugent.* Activa verò vita in his consistit præcipuè quæ proximis exhibemus vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii. Et ad primum quidem nos virtus disponit, ut ea quæ debemus proxi-

mis, non recusemus exhibere, quod pertinet ad justitiam; donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut scilicet ferventi desiderio opera justitiæ impleamus, sicut ferventi desiderio esuriens et sitiens cupit cibum vel potum. Unde quarta beatitudo ponitur : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*. Circa spontanea verò dona nos perficit virtus, ut illis donemus quibus ratio dictat esse donandum, putà amicis aut aliis nobis conjunctis; quod pertinet ad virtutem liberalitatis; sed donum propter Dei reverentiam solùm necessitatem considerat in his quibus gratuita beneficia præstat. Unde dicitur (Lucæ XIV, 12) : *Cùm facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos aut fratres tuos*, etc., *sed voca pauperes et debiles*, etc., quod propriè est misereri. Et ideo quinta beatitudo ponitur : *Beati misericordes*. Ea verò quæ ad contemplativam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio ejus; et ideo non ponuntur in beatitudinibus tanquam merita, sed tanquam præmia. Ponuntur autem tanquam merita effectus activæ vitæ, quibus homo disponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem activæ vitæ, quantùm ad virtutes et dona, quibus homo perficitur in seipso, est munditia cordis, ut scilicet mens hominis passionibus non inquinetur. Unde sexta beatitudo ponitur: *Beati mundo corde*. Quantùm verò ad virtutes et dona quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus activæ vitæ est pax, secundùm illud (Isaiæ XXXII, 17) : *Opus justitiæ pax*. Et ideo septima beatitudo ponitur : *Beati pacifici*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd actus donorum pertinentium ad vitam activam exprimuntur in ipsis meritis; sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam exprimuntur in præmiis, ratione jam dictâ (corp. art.). Videre enim Deum respondet dono intellectûs, et conformari Deo quâdam filiatione adoptivâ pertinet ad donum sapientiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd in his quæ pertinent ad activam vitam, cognitio non quæritur propter seipsam, sed propter operationem, ut etiam Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 2, in princ.). Et ideo quia beatitudo aliquid ultimum importat, non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita activa, quos scilicet eliciunt; sicut consiliari est actus consilii, et judicare est actus scientiæ; sed magis attribuuntur eis actus operativi, in quibus dirigunt (1); sicut scientiæ lugere, et consilio misereri.

Ad *tertium* dicendum, quòd in attributione beatitudinum ad dona possunt duo considerari : quorum unum est conformitas materiæ; et secundùm hoc primæ omnes quinque beatitudines possunt attribui scientiæ et consilio tanquam dirigentibus; sed inter dona exequentia distribuuntur (2); ita scilicet quòd esuries et sitis justitiæ, et etiam misericordia pertineant ad pietatem, quæ perficit hominem in his quæ sunt ad alterum; mititas autem ad fortitudinem. Dicit enim Ambrosius super Lucam (cap. 6, super illud : *Beati pauperes*), quòd « fortitudinis est iram vincere, indignationem cohibere; » est enim fortitudo circa passiones irascibilis. Paupertas verò et luctus pertinent ad donum timoris, quo homo se retrahit à cupiditatibus et delectationibus mundi. Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum; et sic quantùm ad aliqua eorum oportet aliter attribuere : præcipuè enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum, quæ pertinet ad pietatem; ad lugendum autem movet præcipuè scientia

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. Edit. passim, *diriguntur*.

(2) Ita cod. Alcan. et editi passim. Garcia, ex cod. Tarrac., *attribuuntur*.

per quam homo cognoscit defectus suos et rerum mundanarum, secundùm illud (Eccl. I, 18) : *Qui addit scientiam, addit et dolorem ;* ad esuriendum autem justitiæ opera præcipuè movet animi fortitudo; ad miserendum verò præcipuè movet consilium Dei, secundùm illud (Dan. IV, 24): *Consilium meum regi placeat; peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum.* Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus (De Serm. Domini in monte, lib. I, cap. 4).

Ad *quartum* dicendum, quòd necesse est beatitudines omnes quæ in sacra Scriptura ponuntur, ad has reduci vel quantùm ad merita, vel quantùm ad præmia, quia necesse est quòd omnes pertineant aliquo modo ad vitam activam vel ad vitam contemplativam. Unde quod dicitur: *Beatus vir qui corripitur à Domino*, pertinet ad beatitudinem luctûs; quod verò dicitur : *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*, pertinet ad munditiam cordis : quod verò dicitur: *Beatus vir qui invenit sapientiam*, pertinet ad præmium septimæ beatitudinis. Et idem patet de omnibus aliis quæ possunt induci.

Ad *quintum* dicendum, quòd octava beatitudo est quædam confirmatio et manifestatio omnium præcedentium. Ex hoc enim quòd aliquis est confirmatus in paupertate spiritûs et mititate, et aliis sequentibus, provenit quòd ab his bonis propter aliquam persecutionem non recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem præcedentes pertinet.

Ad *sextum* dicendum, quòd Lucas narrat sermonem Domini factum esse ad turbas. Unde beatitudines enumerantur ab eo secundùm capacitatem turbarum, quæ solam voluptuosam et temporalem et terrenam beatitudinem noverunt. Unde Dominus per quatuor beatitudines, quatuor excludit quæ ad prædictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum; quod excludit per hoc quod dicit : *Beati pauperes.* Secundum est quòd sit bene homini quantùm ad corpus in cibis, et potibus, et aliis hujusmodi : et hoc excludit per secundum quod ponit: *Beati qui esuritis.* Tertium est quòd sit homini bene quantùm ad cordis jucunditatem, et hoc excludit tertiò dicens : *Beati qui nunc fletis.* Quartum est exterior hominum favor; et hoc excludit quartò dicens : *Beati eritis cùm vos oderint homines.* Et, sicut Ambrosius dicit (loc. sup. cit.), « paupertas pertinet ad temperantiam, quæ illecebrosa non quærit; esuries ad justitiam, quia qui esurit, compatitur, et compatiendo largitur; fletus ad prudentiam, cujus est flere occidua; pati odium hominum, ad fortitudinem. »

ARTICULUS IV. — UTRUM PRÆMIA BEATITUDINUM CONVENIENTER ENUMERENTUR.

De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd præmia beatitudinum inconvenienter enumerentur. In regno enim cœlorum, quod est vita æterna, bona omnia continentur. Posito ergo regno cœlorum, non oportuit alia præmia ponere.

2. Præterea, regnum cœlorum ponitur pro præmio et in prima beatitudine et in octava. Ergo eâdem ratione debuit poni in omnibus.

3. Præterea, in beatitudinibus proceditur ascendendo, sicut Augustinus dicit (De Serm. Domini in monte, lib. I, cap. 4, in princ.). In præmiis autem videtur procedi descendendo; nam possessio terræ est minùs quàm regnum cœlorum. Ergo inconvenienter hujusmodi præmia assignantur.

Sed *contra* est auctoritas ipsius Domini præmia hujusmodi proponentis.

CONCLUSIO. — Quoniam in beatitudinum enumeratis præmiis, evangelista convenientiam ad merita quibus præmia tribuuntur, observavit; beatitudinum præmia convenientissimè expressa esse fatendum est.

Respondeo dicendum quòd præmia ista convenientissimè assignantur, consideratâ conditione beatitudinum secundùm tres beatitudines supra assignatas (art. præc.). Tres enim primæ beatitudines accipiuntur per retractionem ab his in quibus voluptuosa beatitudo consistit, quam homo desiderat, quærens id quod naturaliter desideratur, non ubi quærere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus et caducis; et ideo præmia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundùm ea quæ in beatitudine terrena aliqui quærunt. Quærunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis et honoribus, excellentiam quamdam et abundantiam: quorum utrumque importat regnum cœlorum, per quod homo consequitur excellentiam et abundantiam bonorum in Deo; et ideo regnum cœlorum Dominus pauperibus spiritu repromisit. Quærunt autem homines feroces et immites per litigia et bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo; unde Dominus repromisit mitibus securam et quietam possessionem terræ viventium, per quam significatur soliditas æternorum bonorum. Quærunt item homines in concupiscentiis et delectationibus mundi habere consolationem contra præsentis vitæ labores; et ideo Dominus consolationem vitæ lugentibus repromittit.—Aliæ verò duæ beatitudines pertinent ad opera activæ beatitudinis quæ sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum; à quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprii boni; et ideo Dominus attribuit illa præmia his beatitudinibus, propter quæ homines ab eis discedunt. Discedunt enim aliqui ab operibus justitiæ non reddentes debitum, sed potiùs aliena rapientes, ut bonis temporalibus impleantur; et ideo Dominus esurientibus justitiam saturitatem repromisit. Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiæ, ne se immisceant miseriis alienis; et ideo Dominus misericordibus repromittit misericordiam per quam ab omni miseria liberentur.—Aliæ verò duæ ultimæ beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem seu beatitudinem; et ideo secundùm convenientiam dispositionum quæ ponuntur in merito, præmia redduntur. Nam munditia oculi disponit ad clarè videndum; unde mundis corde divina visio repromittitur. Constituere verò pacem vel in seipso, vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitatorem, quia est Deus unitatis et pacis; et ideo pro præmio redditur ei gloria divinæ filiationis, quæ est in perfecta conjunctione ad Deum per sapientiam consummatam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit (hom. XV in Matth., ante med.), omnia præmia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo æterna, quam intellectus humanus non capit: et ideo oportuit quòd per diversa bona nobis nota describeretur, observatâ convenientiâ ad merita, quibus præmia attribuuntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut octava beatitudo est firmitas quædam omnium beatitudinum, ita debentur ei omnium beatitudinum præmia; et ideo redit ad caput, ut intelligantur ei consequenter omnia præmia attribui. —Vel secundùm Ambrosium (sup. illud Luc. VI: *Beati pauperes*), pauperibus spiritu repromittitur regnum cœlorum quantùm ad gloriam animæ, sed passis persecutionem in corpore quantùm ad gloriam corporis.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam præmia secundùm additionem se habent ad invicem; nam plus est possidere terram regni cœlorum, quàm simpliciter habere; multa enim habemus quæ non firmiter et pacificè possidemus. Plus est etiam consolari in regno, quàm habere et possidere; multa enim cum dolore possidemus. Plus est etiam saturari, quàm sim-

pliciter consolari; nam saturitas abundantiam consolationis importat. Misericordia verò excedit saturitatem, ut plus scilicet homo accipiat quàm meruerit vel desiderare potuerit. Adhuc autem majus est Deum videre; sicut major est qui in curia regis non solùm prandet, sed etiam faciem regis videt; summam autem dignitatem in domo regia filius regis habet (1).

QUÆSTIO LXX.

DE FRUCTIBUS SPIRITUS SANCTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de fructibus; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm fructus Spiritûs sancti sint actus. — 2° Utrùm differant à beatitudinibus. — 3° De eorum numero. — 4° De oppositione eorum ad opera carnis.

ARTICULUS I. — UTRUM FRUCTUS SPIRITUS SANCTI, QUOS APOSTOLUS NOMINAT AD GALAT. V, SINT ACTUS.

De his etiam Gal. v, lect. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd fructus Spiritûs sancti, quos Apostolus nominat (Gal. v), non sint actus. Id enim cujus est alius fructus, non debet dici fructus; sic enim in infinitum iretur. Sed actuum nostrorum est aliquis fructus; dicitur enim (Sap. III, 15) : *Bonorum laborum gloriosus est fructus;* et (Joan. IV, 36) : *Qui metit, mercedem accipit, et fructum còngregat in vitam æternam.* Ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit (De Trinit. lib. x, cap. 10, paulò à princ.), « fruimur cognitis, in quibus voluntas ipsa delectata conquiescit. » Sed voluntas nostra non debet conquiescere in actibus nostris propter se. Ergo actus nostri fructus dici non debent.

3. Præterea, inter fructus Spiritûs sancti enumerantur ab Apostolo aliquæ virtutes, scilicet charitas, mansuetudo, fides et castitas. Virtutes autem non sunt actus, sed habitus, ut supra dictum est (quæst. LV, art. 1). Ergo fructus non sunt actus.

Sed *contra* est quod dicitur (Matth. XII, 33) : *Ex fructibus arbor cognoscitur*, id est, ex operibus suis homo, ut ibi exponitur à Sanctis. Ergo ipsi actus humani dicuntur fructus.

CONCLUSIO. — Spiritûs sancti fructus, inquantum ab homine non quidem secundùm facultatem suæ rationis, sed secundùm altiorem vim, quæ Spiritûs sancti virtus est, procedunt; actus humani dici possunt.

Respondeo dicendum quòd nomen fructus à corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus fructus id quod ex planta producitur, cùm ad perfectionem pervenerit, et quamdam in se suavitatem habet. Qui quidem fructus ad duo comparari potest; scilicet ad arborem producentem ipsum, et ad hominem qui fructum ex arbore adipiscitur. Secundùm hoc igitur nomen fructus in rebus spiritualibus dupliciter accipere possumus : uno modo, ut dicatur fructus hominis, quasi arboris, id quod ab eo producitur; alio modo, ut dicatur fructus hominis id quod homo adipiscitur. Non autem omne id quod adipiscitur homo, habet rationem fructûs; sed id quod est ultimum, delectationem habens. Habet enim homo agrum et arborem, quæ fructus non dicuntur, sed solùm id quod est ultimum, quod scilicet ex agro et arbore homo intendit habere. Et secun-

(1) Observandum est, ait Sylvius, quòd omnia illa præmia quæ beatis addicuntur, sunt unum in re, scilicet vita æterna, in clara Dei visione consistens; illa tamen vita rectè variis nominibus designatur, ut ita et ejus magnitudo, quam intellectus noster capere non potest, varietate vocabulorum pluriès indicaretur, et per diversa bona nobis nota describeretur modus quo in retributione præmii cœlestis servatur convenientia ad merita.

dùm hoc fructus hominis dicitur ultimus hominis finis, quo debet frui. Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur. Operatio enim est actus secundus operantis, et delectationem habet, si sit conveniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundùm facultatem suæ rationis, sic dicitur esse fructus rationis; si verò procedat ab homine secundùm altiorem virtutem, quæ est virtus Spiritûs sancti, sic dicitur esse operatio hominis fructus Spiritûs sancti, quasi cujusdam divini seminis. Dicitur enim (Joan. III, 9): *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet* (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm fructus habeat quodammodo rationem ultimi et finis, nihil prohibet alicujus fructûs esse alium fructum; sicut finis ad finem ordinatur. Opera igitur nostra, inquantum sunt effectus quidam Spiritûs sancti in nobis operantis, habent rationem fructûs; sed inquantum ordinantur ad finem vitæ æternæ, sic magis habent rationem florum : unde dicitur (Eccli. XXIV, 23) : *Flores mei fructus honoris et honestatis.*

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm dicitur voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter : uno modo, secundùm quòd ly, *propter*, dicit causam finalem, et sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine; alio modo, secundùm quòd designat causam formalem, et sic propter se aliquis potest delectari in omni eo quod delectabile est secundùm suam formam : sicut patet quòd infirmus delectatur in sanitate propter se, sicut in fine; in medicina autem suavi, non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem : in medicina autem austera nullo modo propter se, sed solùm propter aliud. Sic igitur dicendum est quòd in Deo delectari debet homo propter se sicut propter ultimum finem; in actibus autem virtuosis non sicut propter finem, sed propter honestatem, quam continet delectabile in virtuosis (2). Unde Ambrosius dicit (lib. De Paradiso, cap. 13, et lib. De Isaac. cap. 5, vers. fin.), quòd « opera virtutum dicuntur fructus; quia suos possessores sanctâ et sincerâ delectatione reficiunt. »

Ad *tertium* dicendum, quòd nomina virtutum sumuntur quandoque pro actibus earum, sicut Augustinus dicit (tract. 40 in Joan., post med. et De doctr. christ. lib. III, cap. 10, à med.), quòd « fides est credere quod non vides; et charitas est motus animi ad diligendum Deum et proximum. » Et hoc modo sumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

ARTICULUS II. — UTRUM FRUCTUS A BEATITUDINIBUS DIFFERANT.

De his etiam Gal. V, lect. 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd fructus à beatitudinibus non differant. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut supra dictum est (quæst. LXIX, art, 3). Sed dona perficiunt hominem, secundùm quòd movetur à Spiritu sancto. Ergo beatitudines ipsæ sunt fructus Spiritûs sancti.

2. Præterea, sicut se habet fructus vitæ æternæ ad beatitudinem futuram, quæ est rei, ita se habent fructus præsentis vitæ ad beatitudinem præsentis vitæ, quæ est spei. Sed fructus vitæ æternæ est ipsa beatitudo futura. Ergo fructus vitæ præsentis sunt ipsæ beatitudines.

3. Præterea, de ratione fructûs est quòd sit quiddam ultimum et delectabile. Sed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut supra dictum est

(1) Ex his intelligi potest quòd fructus Spiritûs sancti distinguantur ab habitibus virtutum et donorum, sicut eorum effectus, sive sicut actus distinguuntur ab habitibus.

(2) Ita editi libri, quos vidimus, omnes. Cod. Alc. *Quam continent delectabilem virtuosis.*

(quæst. III, art. 1, et quæst. XI, art. 3). Ergo eadem ratio est fructûs et beatitudinis. Ergo non debent ab invicem distingui.

Sed *contra*, quorum species sunt diversæ, ipsa quoque sunt diversa. Sed in diversas partes dividuntur et fructus et beatitudines, ut patet per enumerationem utrorumque. Ergo fructus differunt à beatitudinibus.

CONCLUSIO. — Quoniam omnia virtuosa opera, in quibus homo delectatur, fructus dici possunt; non autem beatitudines, nisi perfecta excellentiaque fuerint, fructus à beatitudinibus differre manifestum est.

Respondeo dicendum quòd plus requiritur ad rationem beatitudinis quàm ad rationem fructûs. Nam ad rationem fructûs sufficit quòd sit aliquid habens rationem ultimi et delectabilis. Sed ad rationem beatitudinis ulteriùs requiritur quòd sit aliquid perfectum et excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur (1). Sunt enim fructus quæcumque virtuosa opera in quibus homo delectatur; sed beatitudines dicuntur solùm perfecta opera, quæ etiam ratione suæ perfectionis magis attribuuntur donis quàm virtutibus, ut supra dictum est (quæst. LXIX, art. 1 et 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa probat quòd beatitudines sint fructus, non autem quòd omnes fructus beatitudines sint.

Ad *secundum* dicendum, quòd fructus vitæ æternæ est simpliciter ultimus et perfectus; et ideo in nullo distinguitur à beatitudine æterna futura. Fructus autem præsentis vitæ non sunt simpliciter ultimi et perfecti; et ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliquid amplius est de ratione beatitudinis quàm de ratione fructûs, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS III. — UTRUM FRUCTUS CONVENIENTER ENUMERENTUR AB APOSTOLO (2).

De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 5 corp. et Virt. quæst. II, art. 1 ad 12, et Gal. V, lect. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Apostolus inconvenienter enumeret (Gal. V) duodecim fructus. Alibi enim dicit esse tantùm unum fructum præsentis vitæ, secundùm illud (Rom. VI, 22) : *Habetis fructum vestrum in sanctificatione;* et (Isa. XXVII, 9) dicitur : *Hic est omnis fructus ut auferatur peccatum.* Non ergo ponendi sunt duodecim fructus.

2. Præterea, fructus est qui ex spirituali semine exoritur, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed Dominus (Matth. XIII) ponit triplicem terræ bonæ fructum ex spirituali semine provenientem, scilicet centesimum, sexagesimum et trigesimum. Ergo non sunt ponendi duodecim fructus.

3. Præterea, fructus habet in sui ratione quòd sit ultimum et delectabile. Sed ratio ista non invenitur in omnibus fructibus ab Apostolo enumeratis; patientia enim et longanimitas videntur in rebus contristantibus esse; fides autem non habet rationem ultimi, sed magis rationem primi fundamenti. Superfluè igitur hujusmodi fructus enumerantur.

4. Sed *contra*, videtur quòd insufficienter et diminutè enumerentur. Dictum est enim (art. præc.), quòd omnes beatitudines fructus dici possunt. Sed non omnes hìc enumerantur; nihil enim hìc ponitur ad actum sapien-

(1) Non est hæc doctrina sic accipienda, ait Sylvius, quasi fructus et beatitudines realiter ab invicem distinguantur, sed sufficit quòd ratione differant. Idem namque virtutis actus, est beatitudo secundùm quòd est perfectus, et est fructus secundùm quòd est delectans, quemadmodum B. Thomas indicat (lect. VI, cap. 5 ad Gal. et in 2 2, quæst. CLI, art. 1 ad 4, et quæst. CLVII, art. 2 ad 3).

(2) In hoc articulo interpretatur S. Doctor hæc verba Apostoli (Gal. V, 22, 23) : *Fructus autem Spiritûs est charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas.*

tiæ pertinens, et multarum aliarum virtutum. Ergo videtur quòd insufficienter enumerentur fructus.

CONCLUSIO. — Convenienti quodam numero duodecim fructus Spiritûs sancti, secundùm diversum ejusdem in nobis processum, ab Apostolo enumerati sunt (Galat. v).

Respondeo dicendum quòd numerus duodecim fructuum ab Apostolo enumeratorum conveniens est; et possunt significari per duodecim fructus de quibus dicitur (Apocal. ult. II) : *Ex utraque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim.* Quia verò fructus dicitur, quod ex aliquo principio procedit sicut ex semine vel radice, attendenda est distinctio horum fructuum secundùm diversum processum Spiritûs sancti in nobis. Qui quidem processus attenditur secundùm hoc, ut primò mens hominis in seipsa ordinetur; secundò verò ordinetur ad ea quæ sunt juxta; tertiò verò ad ea quæ sunt infra. Tunc autem bene mens hominis disponitur in seipsa, quando mens hominis bene se habet in bonis et in malis. Prima autem dispositio mentis humanæ ad bonum est per amorem, qui est prima affectio, et omnium affectionum radix, ut supra dictum est (quæst. XXV, art. 1 et 2) ; et ideo inter fructus spiritûs primò ponitur *charitas;* in qua specialiter Spiritus sanctus datur, sicut in propria similitudine, cùm et ipse sit amor; unde dicitur (Rom. v, 5) : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ad amorem autem charitatis ex necessitate sequitur gaudium. Omnis enim amans gaudet ex conjunctione amati ; charitas autem semper habet præsentem Deum quem amat, secundùm illud (I. Joan. IV, 16) : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Unde sequela charitatis est gaudium. Perfectio autem gaudii est pax quantùm ad duo : primò quidem quantùm ad quietem ab exterioribus conturbantibus ; non enim potest perfectè gaudere de bono amato qui in ejus fruitione ab aliis perturbatur; et iterùm qui perfectè cor habet in uno pacatum, à nullo alio molestari potest, cùm alia quasi nihil reputet; unde dicitur (Psal. CXVIII, 165) : *Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum,* quia scilicet ab exterioribus non perturbantur quin Deo fruantur. Secundò quantùm ad sedationem desiderii fluctuantis : non enim perfectè gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet. Hæc autem duo importat pax, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur, et ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde post charitatem et gaudium tertiò ponitur pax. In malis autem bene se habet mens quantùm ad duo : primò quidem ut non perturbetur mens per imminentiam malorum, quod pertinet ad patientiam; secundò ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad longanimitatem. Nam carere bono habet rationem mali, ut dicitur (Ethic. lib. v, cap. 3, in fine).—Ad id autem quod est juxta hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis, primò quidem quantùm ad voluntatem bene faciendi ; et ad hoc pertinet bonitas : secundò quantùm ad beneficentiæ executionem ; et ad hoc pertinet benignitas; dicuntur enim benigni quos bonus ignis amoris fervere facit ad benefaciendum proximis : tertiò quantùm ad hoc quòd æquanimiter tolerentur mala ab eis illata; et ad hoc pertinet mansuetudo, quæ cohibet iras : quartò quantùm ad hoc quòd non solùm per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem vel per dolum ; et ad hoc pertinet fides, si pro fidelitate sumatur. Sed si sumatur pro fide quâ creditur in Deum, sic per hanc ordinatur homo ad id quod est supra se, ut scilicet homo intellectum suum Deo subjiciat, et per consequens omnia quæ ipsius sunt.—Sed ad id quod infra est, bene disponitur homo : primò quidem

quantùm ad exteriores actiones per modestiam, quæ in omnibus dictis et factis modum observat; quantùm ad interiores concupiscentias, per continentiam et castitatem, sive hæc duo distinguantur per hoc quòd castitas refrenat hominem ab illicitis, continentia verò à licitis; sive per hoc quòd continens patitur concupiscentias, sed non deducitur; castus autem neque patitur, neque deducitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sanctificatio fit per omnes virtutes, per quas etiam peccata tolluntur. Unde fructus ibi singulariter nominatur propter unitatem generis (1), quod in multas species dividitur, secundùm quas dicuntur multi fructus.

Ad *secundum* dicendum, quòd fructus centesimus, sexagesimus et trigesimus non diversificantur secundùm diversas species virtuosorum actuum, sed secundùm diversos perfectionis gradus etiam unius virtutis; sicut continentia conjugalis dicitur significari per fructum trigesimum; continentia vidualis per sexagesimum; virginalis autem per centesimum. Et aliis etiam modis sancti distinguunt tres evangelicos fructus secundùm tres gradus virtutis (2); et ponuntur tres gradus, quia cujuslibet rei perfectio attenditur secundùm principium, medium et finem.

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc ipsum quod est in tristitiis non perturbari, rationem delectabilis habet; et fides, etiamsi accipiatur prout est fundamentum, habet quamdam rationem ultimi et delectabilis, secundùm quòd continet certitudinem. Unde Glossa (interl. sup. loc. Apost.) exponit: « Fides, id est, de invisibilibus certitudo. »

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit super Epist. ad Galat. (cap. 5, sup. illud : *Fructus autem Spiritûs*) : « Apostolus non hoc ita suscepit, ut doceret, quot sunt vel opera carnis, vel fructus Spiritûs; sed ut ostenderet, in quo genere illa vitanda, illa verò sectanda sint. » Unde potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Et tamen omnes donorum et virtutum actus possunt secundùm quamdam convenientiam ad hæc reduci, secundùm quòd omnes virtutes et dona necesse est quòd ordinent mentem aliquo prædictorum modorum. Unde et actus sapientiæ et quorumcumque donorum ordinantium ad bonum reducuntur ad charitatem, gaudium et pacem. Ideo tamen potiùs hæc quàm alia enumeravit, quia hìc enumerata magis important vel fruitionem bonorum, vel sedationem malorum; quod videtur ad rationem fructûs pertinere.

ARTICULUS IV. — UTRUM FRUCTUS SPIRITUS SANCTI CONTRARIENTUR OPERIBUS CARNIS.

De his etiam Gal. v, lect. 6, fine.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd fructus Spiritûs sancti non contrarientur operibus carnis, quæ Apostolus enumerat (Gal. v). Contraria enim sunt in eodem genere. Sed opera carnis non dicuntur fructus. Ergo fructus Spiritûs eis non contrariantur.

2. Præterea, unum uni est contrarium. Sed plura enumerat Apostolus opera carnis quàm fructus Spiritûs. Ergo fructus Spiritûs et opera carnis non contrariantur.

3. Præterea, inter fructus Spiritûs primò ponuntur charitas, gaudium et pax; quibus non correspondent ea quæ primò enumerantur inter opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia et impudicitia. Ergo fructus Spiritûs non contrariantur operibus carnis.

(1) Ita post Garciam theologi emendant, et Nicolai ex Ms. Cod. Alcan., aliique cum antiquis edit., *propter virtutem generis*.

(2) Ut ex professo referetur in supplemento quæst. XCVI.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit ibidem (XVII), quòd *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.*

CONCLUSIO. — Secundùm communem rationem contrariantur fructus Spiritûs sancti operibus carnis; etsi secundùm rationes proprias aliter sit : nihilominus singulis Spiritûs sancti fructibus opera carnis adaptari possunt.

Respondeo dicendum quòd opera carnis et fructus Spiritûs possunt accipi dupliciter : uno modo secundùm communem rationem; et hoc modo in communi fructus Spiritûs sancti contrariantur operibus carnis. Spiritus enim sanctus movet humanam mentem ad id quod est secundùm rationem, vel potiùs ad id quod est supra rationem: appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia, quæ sunt infra hominem. Unde sicut motus sursùm et motus deorsùm contrariantur in naturalibus; ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus Spiritûs. Alio modo possunt considerari secundùm proprias rationes singulorum fructuum enumeratorum et operum carnis; et sic non oportet quòd singula singulis contraponantur; quia, sicut dictum est (art. præc. ad 4), Apostolus non intendit enumerare omnia opera spiritualia, nec omnia opera carnalia. Sed tamen secundùm quamdam adaptationem Augustinus super Epistolam ad Galat. (cap. 5, sup. illud : *Fructus autem Spiritûs*) contraponit singulis operibus carnis singulos fructus : sicut fornicationi, quæ est amor explendæ libidinis à legitimo connubio solutus, opponitur charitas, per quam anima conjungitur Deo, in qua etiam est vera castitas. Immunditiæ autem sunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptæ, quibus gaudium tranquillitatis opponitur. Idolorum autem servitus, per quam bellum est gestum adversus Evangelium Dei, opponitur paci. Contra veneficia autem, inimicitias et contentiones, animositates, æmulationes et dissensiones opponuntur longanimitas ad sustinendum mala hominum inter quos vivimus, et ad curandum benignitas, et ad ignoscendum bonitas. Hæresibus autem opponitur fides; invidiæ mansuetudo; ebrietatibus et comessationibus continentia (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur esse fructus ejus, sed magis corruptio quædam. Et quia virtutum opera sunt connaturalia rationi, opera verò vitiorum sunt contra rationem, ideo opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

Ad *secundum* dicendum, quòd « bonum contingit uno modo, malum verò omnifariàm, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Unde et uni virtuti plura vitia opponuntur. Et propter hoc non est mirum, si plura ponuntur opera carnis quàm fructus Spiritûs.

Ad *tertium* patet solutio ex dictis (in corp.).

QUÆSTIO LXXI.

DE VITIIS ET PECCATIS SECUNDUM SE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de vitiis et peccatis.—Circa quæ sex consideranda occurrunt : primò quidem de ipsis vitiis et peccatis secundùm se; secundò de distinctione eorum; tertiò de comparatione eorum ad invicem; quartò de subjecto peccati; quintò de causa ejus; sextò de effectu ipsius. Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm vitium contrarietur virtuti. — 2° Utrùm vitium sit contra naturam. — 3° Quid sit pejus, utrùm vitium vel actus vitiosus. — 4° Utrùm actus vitiosus possit

(1) Hæc quoque tradit ipse B. Thomas (lect. VI in cap. 5 ad Gal.), quanquam et aliter posse contrarietatem adoptari non sit dubium.

esse simul cum virtute. — 5° Utrùm in omni peccato sit aliquis actus. — 6° De definitione peccati quam Augustinus ponit (Contra Faustum, lib. XXII) : *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.*

ARTICULUS I. — UTRUM VITIUM CONTRARIETUR VIRTUTI.

De his etiam supra, quæst. LXVI, art. 1 ad 2, De ver. quæst. XIV, art. 6 ad 2, et Virt. quæst. I, art. 1 ad 1 et 5, et quæst. II, art. 13 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd vitium non contrarietur virtuti; uni enim unum est contrarium, ut probatur (Metaph. lib. X, text. 17). Sed virtuti contrariantur peccatum et malitia. Non ergo contrariatur ei vitium; quia vitium dicitur etiamsi sit indebita dispositio membrorum corporalium, vel quarumcumque rerum.

2. Præterea, virtus nominat quamdam perfectionem potentiæ. Sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

3. Præterea, Tullius dicit (De Tusc. Quæst. lib. IV, parum ante med.), quòd « virtus est quædam sanitas animæ. » Sanitati autem opponitur ægritudo vel morbus magis quàm vitium. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus in libro (De perfectione justitiæ, cap. 2, circ. fin.), quòd « vitium est qualitas secundùm quam malus est animus; » virtus autem est qualitas quæ « facit bonum habentem, » ut ex supra dictis patet (quæst. LV, art. 3 et 4). Ergo vitium contrariatur virtuti.

CONCLUSIO. — Virtuti secundùm quòd ordinatur ad bonum, peccatum ipsum contrariatur; ut verò bonitas quædam est, ei opposita est malitia : vitium autem virtuti contrarium est secundùm propriam rationem virtutis.

Respondeo dicendum quòd circa virtutem duo possumus considerare, scilicet ipsam essentiam virtutis, et id ad quod est virtus. In essentiâ quidem virtutis aliquid considerari potest directè, et aliquid ex consequenti. Directè quidem virtus importat dispositionem quamdam alicujus convenienter se habentis secundùm modum suæ naturæ. Unde Philosophus dicit (Physic. lib. VII, text. 17), quòd « virtus est dispositio perfecti ad optimum (1); dico autem perfecti, quod est dispositum secundùm naturam. » Ex consequenti autem sequitur quòd virtus sit bonitas quædam. In hoc enim consistit uniuscujusque rei bonitas, quòd convenienter se habet secundùm modum suæ naturæ. Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, ut ex supra dictis patet (quæst. LV, art. 3, et quæst. LVI, art. 3). Secundùm hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti : quorum unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte ejus ad quod virtus ordinatur; nam peccatum propriè nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus. Secundùm autem quòd ad rationem virtutis consequitur quòd sit bonitas quædam, opponitur virtuti malitia. Sed secundùm id quod directè est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium; vitium enim uniuscujusque rei esse videtur quòd non sit disposita secundùm quòd convenit suæ naturæ. Unde Augustinus dicit (De lib. arb. lib. III, cap. 4, in fin.) : « Quod perfectioni naturæ deesse perspexeris, id voca vitium. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa tria non contrariantur virtuti secundùm idem; sed peccatum quidem contrariatur, secundùm quòd virtus est operativa boni; malitia autem, secundùm quòd est bonitas quædam; vitium autem propriè, secundùm quòd est virtus.

(1) Ita dicitur quia est dispositio complens potentiam ad eliciendum actum bonum; ac proindè cùm dicitur ad optimum, illud *optimum* ex verbis Philosophi et B. Thomæ non intelligitur objectum, sed actus perfectus quem potentia per virtutem disposita potest elicere (Cf. quæst. LV, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd virtus non solùm importat perfectionem potentiæ, quæ est principium agendi; sed etiam importat debitam dispositionem ejus cujus est virtus; et hoc ideo quia unumquodque operatur secundùm quòd actu est. Requiritur ergo quòd aliquid sit in se bene dispositum, quod debet esse boni operativum. Et secundùm hoc virtuti vitium opponitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Tullius dicit (De Tuscul. Quæst. lib. IV, parum ante med.) : « morbi et ægrotationes partes sunt vitiositatis. » In corporibus enim morbum appellat « totius corporis corruptionem, » putà febrem vel aliquid hujusmodi; ægrotationem verò « morbum cum imbecillitate; » vitium autem, « cùm partes corporis inter se dissident. » Et quamvis in corpore quandoque sit morbus sine ægrotatione, putà cùm aliquis est interiùs malè dispositus, non tamen exteriùs præpeditur à solitis operationibus; in animo tamen, ut ipse dicit, « hæc duo non possunt nisi cogitatione secerni. » Necesse est enim quòd quandocumque aliquis interiùs est malè dispositus habens inordinatum affectum, ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas; quia *unaquæque arbor ex suo fructu cognoscitur*, id est, homo ex opere, ut dicitur (Matth. XII). Sed vitium animi, ut Tullius ibidem dicit, « est habitus aut affectio animi in tota vita inconstans et à seipsa dissentiens : » quod quidem invenitur etiam absque morbo vel ægrotatione, utpote cùm aliquis ex infirmitate vel ex passione peccat. Unde in plus se habet vitium quàm ægrotatio vel morbus, sicut etiam virtus in plus se habet quàm sanitas; nam sanitas etiam quædam virtus ponitur (Physic. lib. VII, text. 17); et ideo virtuti convenientiùs opponitur vitium quàm ægrotatio vel morbus.

ARTICULUS II. — UTRUM VITIUM SIT CONTRA NATURAM (1).

De his etiam 2 2, quæst. CLIV, art. 12, et Sent. IV, dist. 41, art. 5, quæst. I ad 1, et De malo, quæst. XIV, art. 2 ad 8, et quæst. XV, art. 1 ad 7, et Rom. VI, lect. 8, et Gal. V, lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd vitium non sit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, ut dictum est (art. præc.). Sed virtutes non sunt in nobis à natura, sed causantur in nobis per infusionem, aut ab assuetudine, ut dictum est (quæst. LXIII, art. 2 et 3). Ergo vitia non sunt contra naturam.

2. Præterea, ea quæ sunt contra naturam, non possunt assuefieri; sicut lapis nunquam assuescit ferri sursùm, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1, in princ.). Sed aliqui assuefiunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

3. Præterea, nihil quod est contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam, ut in pluribus. Sed vitia inveniuntur in hominibus, ut in pluribus; quia, sicut dicitur (Matth. VII, 13), *lata est via quæ ducit ad perditionem, et multi vadunt per eam*. Ergo vitium non est contra naturam.

4. Præterea, peccatum comparatur ad vitium, sicut actus ad habitum, ut ex supra dictis patet (art. præc.). Sed peccatum definitur esse « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, » ut patet per Augustinum (Contra Faustum, lib. XXII, cap. 27, in princ.); lex autem Dei est supra naturam. Magis ergo dicendum est quòd vitium sit contra legem, quàm quòd sit contra naturam.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De lib. arb. lib. III, cap. 13, circ. fin.) : « Omne vitium, eo ipso quod vitium est, contra naturam est. »

(1) Respondet B. Thomas vitium esse contra naturam, quod intelligendum est universaliter, sed non restringendum ad vitia quæ sunt contra finem naturalem, vel quæ opponuntur virtutibus acquisitis, ut quibusdam visum est.

CONCLUSIO. — Quoniam per animam rationalem homo speciem sortitur, eatenus contra hominis naturam vitium est, quatenùs ordinem rationis excludit.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscujusque rei consistit in hoc quòd sit bene disposita secundùm convenientiam suæ naturæ, ut supra dictum est (ibid.) Unde oportet quòd in qualibet re vitium dicatur ex hoc quòd est disposita contra id quod convenit suæ naturæ; unde et de hoc unaquæque res vituperatur, à vitio autem nomen vituperationis tractum (1) creditur, ut Augustinus dicit (De lib. arb. lib. III, cap. 14, ad fin.). Sed considerandum est quòd natura uniuscujusque rei potissimè est forma, secundùm quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, propriè est contra naturam hominis, inquantum est homo; quod autem est secundùm rationem, est secundùm naturam hominis, inquantum est homo. « Bonum autem hominis est secundùm rationem esse, et malum hominis est præter rationem esse, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Unde virtus humana, quæ hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundùm naturam hominis, inquantum convenit rationi; vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtutes etsi non causentur à natura secundùm suum esse perfectum, tamen inclinant ad id quod est secundùm naturam (2), id est, secundùm ordinem rationis. Dicit enim Tullius in Rhetor. sua (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. » Et hoc modo virtus dicitur esse secundùm naturam; et per contrarium intelligitur quòd vitium sit contra naturam.

Ad *secundum* dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de his quæ sunt contra naturam, secundùm quòd esse contra naturam opponitur ei quod est esse à natura; non autem secundùm quòd esse contra naturam opponitur ei quod est esse secundùm naturam; eo modo quo virtutes dicuntur esse secundùm naturam, inquantum inclinant ad id quod naturæ convenit (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensûs homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturæ sensitivæ quàm ordinem rationis. Plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quàm qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quòd sequuntur inclinationem naturæ sensitivæ contra ordinem rationis.

Ad *quartum* dicendum, quòd quidquid est contra rationem artificiati, est etiam contra naturam artis, quâ artificiatum producitur. Lex autem æterna comparatur ad ordinem rationis humanæ, sicut ars ad artificiatum. Unde ejusdem rationis est quòd vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanæ, et quòd sit contra legem æternam (4). Unde Augustinus

(1) Al., *detractum.*

(2) Sic autem inclinant omnes virtutes etiam infusæ, cùm actus supernaturales ad quos illæ inclinant, sint ordini rationis maximè consentanei.

(3) Non ergo perindè est *fieri à natura,* vel *esse à natura,* quod *secundùm naturam;* quia fieri à natura vel esse à natura dicuntur, quæ per quamdam necessitatem naturalem ex intrinsecis principiis talia sunt vel fiunt; sed *secundùm naturam* quæ aliquam conformitatem habent vel convenientiam cum principiis naturalibus, licèt ex illis non sequantur necessitate naturali, sicut de virtutibus patet.

(4) Hinc damnata est ab Alexandro VIII propositio quæ dicebat non esse mortale, nec ne-

dicit (De lib. arb. lib. III, cap. 6, in princ.), quòd « à Deo habent omnes naturæ quòd naturæ sunt; et intantum sunt vitiosæ, inquantum ab ejus, quâ factæ sunt, arte discedunt. »

ARTICULUS III. — UTRUM VITIUM SIT PEJUS QUAM ACTUS VITIOSUS (1).

De his etiam supra, art. 2 corp. et De malo, quæst. II, art. 2 ad 9, et art. 5 ad 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd vitium, id est, habitus malus, sit pejus quàm peccatum, id est, actus malus. Sicut enim bonum quod est diuturnius, est melius; ita malum quod est diuturnius, est pejus. Sed habitus vitiosus est diuturnior quàm actus vitiosi, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosus est pejor quàm actus vitiosus.

2. Præterea, plura mala sunt magis fugienda quàm unum malum. Sed habitus malus virtualiter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitiosus est pejor quàm actus vitiosus.

3. Præterea, causa est potior quàm effectus. Sed habitus perficit actum tam in bonitate quàm in malitia. Ergo habitus est potior actu et in bonitate et in malitia.

Sed *contra*, pro actu vitioso aliquis justè punitur; non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. Ergo actus vitiosus est pejor quàm habitus vitiosus.

CONCLUSIO. — Quia propter bonitatem vel malitiam ipsius actus dicitur habitus bonus vel malus (ex eo scilicet quòd ad actum bonum vel malum inclinet), idcirco simpliciter loquendo actus mali habitibus malis sunt pejores.

Respondeo dicendum quòd habitus medio modo se habet inter potentiam et actum. Manifestum est autem quòd actus in bono et malo præeminet potentiæ, ut dicitur (Metaph. lib. IX, text. 19); melius est enim benè agere, quàm posse bene agere; et similiter vituperabilius est male agere, quàm posse male agere. Unde etiam sequitur quòd habitus in bonitate et in malitia medium gradum obtineat inter potentiam et actum, ut scilicet sicut habitus bonus vel malus præeminet in bonitate vel malitia potentiæ, ita etiam subdatur actui. Quod etiam ex hoc apparet, quòd habitus non dicitur bonus vel malus, nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum. Unde propter bonitatem vel malitiam actus dicitur habitus bonus vel malus. Et sic potior est actus in bonitate vel malitia quàm habitus, quia propter quod unumquodque tale, et illud magis est (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundùm quid ab eo deficit. Simpliciter enim potius judicatur quod præeminet quantùm ad id quod per se consideratur in utroque; secundùm quid autem, quod præeminet secundùm id quod per accidens se habet ad utrumque. Ostensum est autem (in corp.), ex ipsa ratione actûs et habitûs, quòd actus est potior in bonitate et malitia quàm habitus. Quòd autem habitus sit diuturnior quàm actus, accidit ex eo quòd utrumque invenitur in tali natura, quæ non potest semper agere, et cujus actio est in motu transeunte. Unde simpliciter actus est potior tam in bonitate quàm in malitia; sed habitus est potior secundùm quid.

Ad *secundum* dicendum, quòd habitus non est simpliciter plures actus, sed secundùm quid, id est, virtute (3). Unde ex hoc non potest concludi

reri pœnam æternam peccatum philosophicum, nimirum culpa illa quæ agnoscitur esse quidem contra rationem, sed non contra legem divinam.

(1) Actus vitiosus pejor est vitio, ut patet ex Script. (Eccles. XXXI): *Qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit.*

(2) Axioma cujus sensus est: quod in aliquo actu reperitur, magis reperitur in illo, à quo illud tale sumptum est; v. g. si lignum est calidum propter ignem, ipse ignis debet esse magis calidus.

(3) Id est, continentiâ virtuali; quia continet in se virtutem quâ producere possit plures actus.

quòd habitus sit simpliciter potior in bonitate vel malitia quàm actus.

Ad *tertium* dicendum, quòd habitus est causa actûs in genere causæ efficientis; sed actus est causa habitûs in genere causæ finalis (1), secundùm quam consideratur ratio boni et mali; et ideo in bonitate et malitia actûs præeminet habitui.

ARTICULUS IV. — UTRUM PECCATUM SIMUL POSSIT ESSE CUM VIRTUTE.

De his etiam supra, quæst. LXIII, art. 1 ad 2, et infra, quæst. LXXII, art. 1 ad 2, et quæst. LXXVII, art. 2 ad 3, et 2 2, quæst. XXIV, art. 12, et De malo, quæst. II, art. 9 ad 13, et Virt. quæst. I, art. 1 ad 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus vitiosus, sive peccatum, non possit simul esse cum virtute. Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

2. Præterea, peccatum est pejus quàm vitium, id est, actus malus quàm habitus malus. Sed vitium non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo nec peccatum.

3. Præterea, sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita et in rebus naturalibus, ut dicitur (Physic. lib. II, text. 82). Sed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis, sicut monstra accidunt corrupto aliquo principio in semine, ut dicitur (Physic. lib. II, ibid.). Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum nisi corruptâ aliquâ virtute animæ; et sic peccatum et virtus non possunt esse in eodem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 2 et 3, in fine), quòd « per contraria virtus generatur et corrumpitur. » Sed unus actus virtuosus non causat virtutem, ut supra habitum est (quæst. LI, art. 3). Ergo neque unus actus peccati tollit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

CONCLUSIO. — Mortale peccatum non potest simul esse cum virtutibus infusis sicut cum acquisitis, veniale tamen vitium cum utrisque esse potest.

Respondeo dicendum quòd peccatum comparatur ad virtutem, sicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem se habet habitus in anima, et forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem: unde non potest esse simul cum forma naturali actus formæ contrariæ; sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi fortè ex violentia exterioris moventis. Sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo utitur eo cùm voluerit; unde simul habitu in homine existente, potest non uti habitu, aut agere contrarium actum; et sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati. Actus verò peccati si comparetur ad ipsam virtutem (2), prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantùm. Sicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur, ut supra dictum est (quæst. LXIII, art. 2 ad 2). Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est quòd per unum actum peccati aliquæ virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur charitati, quæ est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt virtutes; et ideo per unum actum peccati mortalis exclusâ charitate, excluduntur per

(1) Quia nempe habitus de quo agitur ex professo, est propter actum.

(2) Humano scilicet studio, soliusque naturæ viribus acquisitam; de hujusmodi enim hic est sermo.

consequens omnes virtutes infusæ, inquantum sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem et spem, quarum habitus remanent informes (1) post peccatum mortale; et sic non sunt virtutes (2). Sed peccatum veniale, quod non contrariatur charitati, nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes verò acquisitæ non tolluntur per unum actum cujuscumque peccati. Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis; potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis; peccatum verò veniale potest simul esse et cum virtutibus infusis et cum acquisitis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccatum non contrariatur virtuti secundùm se, sed secundùm suum actum. Et ideo peccatum non potest simul esse cum actu virtutis; potest tamen simul esse cum habitu.

Ad *secundum* dicendum, quòd vitium directè contrariatur virtuti, sicut et peccatum actui virtuoso; et ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

Ad *tertium* dicendum, quòd virtutes naturales agunt ex necessitate; et ideo, integrâ existente virtute, nunquam peccatum potest in actu inveniri. Sed virtutes animæ non producùnt actus ex necessitate; unde non est similis ratio.

ARTICULUS V. — UTRUM IN QUOLIBET PECCATO SIT ALIQUIS ACTUS.

De his etiam 2 2, quæst. LIV, art. 2 ad 2, et quæst. LXXIX, art. 3, et Sent. II, dist. 35, art. 3, et dist. 41, quæst. II, art. 1 ad 4, et De pot. quæst. I, art. 6 ad 9, et quæst. II, art. 1 ad 6, et De malo, quæst. VIII, art. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in quolibet peccato sit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem; ita peccatum ad vitium comparatur. Sed meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

2. Præterea, Augustinus dicit (De libero arbitrio, lib. III, implic. cap. 18, in princ. sed expres. lib. De vera relig. cap. 14, in princ.), quòd « omne peccatum adeo est voluntarium, quòd si non sit voluntarium non est peccatum. » Sed non potest esse aliquod voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

3. Præterea, si peccatum esset absque aliquo actu sequeretur quòd ex hoc ipso quòd aliquis cessat ab actu debito, peccaret. Sed continuè aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet qui nunquam actum debitum operatur. Ergo sequeretur quòd continuè peccaret, quod est falsum. Non ergo est aliquod peccatum absque actu.

Sed *contra* est quod dicitur (Jac. IV, 17): *Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi.* Sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

CONCLUSIO. — Cùm per accidens interdum et præter intentionem, ex causæ vel occasionis circumstantia, peccatum omissionis sequi contingat; judicium autem de rebus secundùm illud quod est per accidens, ferri non debeat; veriùs dici potest aliquod peccatum absque omni actu esse posse.

Respondeo dicendum quòd quæstio ista principaliter movetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diversimodè opinantur. Quidam enim dicunt quòd in omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior vel exterior: interior quidem, sicut cùm aliquis vult non ire ad ecclesiam, quando ire te-

(1) De fide nominatim constat ex concilio Tridentino, sess. VI, cap. 15 et can. 28 et 2 2, suo loco pleniùs erit referendum.

(2) Quod non intelligendum quasi velit nullo modo esse virtutes nequidem secundùm essentiam, sed tantummodo vult eas non habere rationem virtutis perfectæ, ut patet ex iis quæ supra quæst. LXV, art. 4, et infra 2 2, quæst. IV, art. 5.

netur; exterior autem, sicut cùm aliquis illâ horâ quâ ad ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante, occupat se talibus quibus ab eundo ad ecclesiam impeditur; et hoc quodammodo videtur in primum redire. Qui enim vult aliquid cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere; nisi fortè non perpendat quòd per hoc quod vult facere impeditur ab eo quod facere tenetur; in quo casu posset per negligentiam culpabilis judicari. Alii verò dicunt quòd in peccato omissionis non requiritur aliquis actus; ipsum enim non facere quod quis facere tenetur, peccatum est.— Utraque autem opinio secundùm aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solùm quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cùm aliquis vult non ire (1) ad ecclesiam; quandoque verò absque omni actu vel interiori vel exteriori, sicut cùm aliquis horâ quâ tenetur ire ad ecclesiam, nihil cogitat de eundo vel non eundo ad ecclesiam. Si verò in peccato omissionis intelligantur etiam causæ vel occasiones (2) omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est peccatum omissionis, nisi cùm aliquis prætermittit quod potest facere et non facere. Quòd autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere et non facere, non est nisi ex aliqua causa, vel occasione, conjunctâ, vel præcedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati; sicut cùm aliquis propter infirmitatem prætermittit ad ecclesiam ire. Si verò causa vel occasio omittendi subjaceat voluntati, omissio habet rationem peccati; et tunc semper oportet quòd ista causa, inquantum est voluntaria, habeat aliquem actum, ad minus interiorem voluntatis. Qui quidem actus quandoque directè fertur in ipsam omissionem, putà cùm aliquis vult non ire ad ecclesiam, vitans laborem; et tunc talis actus per se pertinet ad omissionem; voluntas enim cujuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eò quòd voluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actus voluntatis directè fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito; sive illud in quod fertur voluntas, sit conjunctum omissioni, putà cùm aliquis vult ludere quando ad ecclesiam deberet ire; sive etiam sit præcedens, putà cùm aliquis vult diù vigilare de sero, ex quo sequitur quòd non vadat horâ matutinali ad ecclesiam. Et tunc actus iste interior per accidens se habet ad omissionem, quia omissio sequitur præter intentionem. Hoc autem dicimus per accidens esse quod est præter intentionem, ut patet (Phys. lib. II, implic. text. 49, 50 et seq.). Unde manifestum est quòd tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum conjunctum vel præcedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis (3). Judicium autem de rebus dandum est secundùm illud quod est per se, et non secundùm illud quod est per accidens. Unde veriùs dici potest quòd aliquod peccatum possit esse absque omni actu : alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus et occasiones circumstantes.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd plura requiruntur ad bonum quàm ad malum, eò quòd « bonum contingit ex tota integra causa, malum autem

(1) Alio sensu quàm si dicatur, ***non vult ire,*** quod negativum esse potest.

(2) Causæ quidem quasi directè, per se, ac formaliter in peccatum omissionis influentes, putà cùm bonum omittere absolutè vult, vel aliquid facere unde omissionem sciat vel prævideat secuturam; occasiones autem quasi duntaxat indirectè, materialiter et per accidens influentes in illud; putà cùm de omissione non cogitans, nec jam inde secuturam prævidens, rem aliquam nihilominus facit ex qua contingit fortuitò talem omissionem sequi.

(3) Actus omissionem concomitantes, ut ludere, edere, non sunt peccaminosi, nisi sint causa omissionis, ac proindè sufficit omissionem confiteri.

ex singularibus defectibus, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Et ideo peccatum potest contingere, sive aliquis faciat quod non debet, sive non faciendo (1) quod debet; sed meritum non potest esse, nisi aliquis faciat voluntariè quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu; sed peccatum potest esse sine actu.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquid dicitur voluntarium non solùm quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat vel non fiat, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 5). Unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, inquantum in potestate hominis est velle et non velle.

Ad *tertium* dicendum, quòd peccatum omissionis contrariatur præcepto affirmativo quod obligat semper, sed non ad semper; et ideo solùm pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat (2).

ARTICULUS VI. — UTRUM CONVENIENTER DEFINIATUR PECCATUM ESSE DICTUM, VEL FACTUM, VEL CONCUPITUM CONTRA LEGEM ÆTERNAM (3).

De his etiam infra, quæst. LXXVI, art. 2 ad 1, et Sent. II, dist. 35, art. 2 corp. et ad 3, et De malo, quæst. II, art. 1 corp. et ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter definiatur peccatum, cùm dicitur : « Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. » Dictum enim, vel *factum*, vel *concupitum* importat aliquem actum. Sed non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum est (art. præc.). Ergo hæc definitio non includit omne peccatum.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro De duabus animabus (cap. 12, in princ. vel 11, in fin.) : « Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat. » Sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundùm quòd concupiscentia largo modo sumitur pro omni appetitu. Ergo suffecisset dicere : « Peccatum est concupitum contra legem æternam; » nec oportuit addere *dictum*, vel *factum*.

3. Præterea, peccatum propriè consistere videtur in aversione à fine; nam bonum et malum principaliter considerantur secundùm finem, ut ex supra dictis patet (quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 4 et 6); unde et Augustinus (De libero arbitr. lib. I, cap. ult. à princ.), per comparationem ad finem definit peccatum, dicens quòd « peccare nihil est aliud quàm neglectis rebus æternis, temporalia sectari; » et (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 30, circ. princ.) dicit quòd « omnis humana perversitas est uti fruendis, et frui utendis. » Sed in præmissa definitione nulla fit mentio de aversione à debito fine. Ergo insufficienter definitur peccatum.

4. Præterea, ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur. Sed non omnia peccata sunt mala, quia prohibita; sed quædam sunt prohibita, quia mala. Non ergo in communi definitione peccati debuit poni quòd sit contra legem Dei.

5. Præterea, peccatum significat malum hominis actum, ut ex dictis patet (art. 1 hujus quæst.). « Sed malum hominis est contra rationem esse, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Ergo potiùs debuit dici quòd peccatum sit contra rationem, quàm quòd peccatum sit contra legem æternam.

(1) Ita passim editi cum Mss. Nicolai, *non faciat*.

(2) Peccatum omissionis incipit imputari à tempore quo illius causa advertenter ponitur.

(3) Illa definitio, ex S. August. (Cont. Faust. lib. XXII, cap. 27) desumpta, ab omnibus ore unanimi recipitur.

In *contrarium* sufficit auctoritas Augustini (Contra Faust. lib. XXI, cap. 27, in princ.).

CONCLUSIO. — Cùm peccatum nihil aliud sit quàm actus humanus malus; rectè à B. Augustino definitur esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet (art. 1 hujus quæst.), peccatum nihil aliud est quàm actus humanus malus. Quòd autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quòd est voluntarius, sicut ex supra dictis patet (quæst. I, art. 1); sive sit voluntarius, quasi à voluntate elicitus, ut ipsum velle vel eligere; sive quasi à voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autem actus humanus quòd sit malus ex eo quòd caret debitâ commensuratione. Omnis autem commensuratio cujuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam; à quâ si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex : una propinqua, et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia verò est prima regula, scilicet lex æterna quæ est quasi ratio Dei (1). Et ideo Augustinus in definitione peccati posuit duo : unum quod pertinet ad substantiam actûs humani, quod est quasi materiale in peccato, cùm dixit, *dictum*, vel *factum*, vel *concupitum;* aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cùm dixit, *contra legem æternam.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus, sicut in divinis genitum et ingenitum ad relationem, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. V, cap. 6 et 7). Et ideo pro eodem est accipiendum dictum et non dictum, factum et non factum.

Ad *secundum* dicendum, quòd prima causa peccati est in voluntate, quæ imperat omnes actus voluntarios, in quibus solis invenitur peccatum. Et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccatum. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cùm sint secundùm se mali, ut dictum est (in corp. et quæst. XX), necesse fuit quòd in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

Ad *tertium* dicendum, quòd lex æterna primò et principaliter ordinat hominem ad finem; consequenter autem facit hominem bene se habere circa ea quæ sunt ad finem; et ideo in hoc quod dicit, *contra legem æternam*, tangit aversionem à fine, et omnes alias inordinationes.

Ad *quartum* dicendum, quòd cùm dicitur quòd non omne peccatum ideo est malum quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per jus positivum. Si autem referatur ad jus naturale, quod continetur primò quidem in lege æterna, secundariò verò in naturali judicatorio rationis humanæ, tunc omne peccatum est malum, quia prohibitum; ex hoc enim ipso quòd est inordinatum, juri naturali repugnat.

Ad *quintum* dicendum, quòd à theologis consideratur peccatum præcipuè secundùm quòd est offensa contra Deum; à Philosopho autem morali, secundùm quòd contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientiùs definit peccatum ex hoc quòd est contra legem æternam, quàm ex hoc quòd contra rationem (2); præcipuè cùm per legem æternam regulemur in multis quæ excedunt rationem humanam, sicut in his quæ sunt fidei.

(1) Lex æterna, ut ait ibid. S. Augustinus, est ratio divina vel voluntas Dei, quæ ordinem naturalem conservari jubet perturbarique vetat.

(2) Utrumque ad idem redit, siquidem quod rationi repugnat, Deo quoque, qui est auctor rationis, adversatur.

QUÆSTIO LXXII.

DE DISTINCTIONE PECCATORUM, IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione peccatorum vel vitiorum; et circa hoc quæruntur novem: 1° Utrùm peccata distinguantur specie secundùm objecta. — 2° De distinctione peccatorum spiritualium et carnalium. — 3° Utrùm secundùm causas. — 4° Utrùm secundùm eos in quos peccatur. — 5° Utrùm secundùm diversitatem reatûs. — 6° Utrùm secundùm omissionem et commissionem. — 7° Utrùm secundùm diversum processum peccati. — 8° Utrùm secundùm abundantiam et defectum. — 9° Utrùm secundùm diversas circumstantias.

ARTICULUS I. — UTRUM PECCATA DIFFERANT SPECIE SECUNDUM OBJECTA (1).

De his etiam infra, art. 3 et 4 corp. et art. 5 ad 1, et 2 2, prol. et quæst. XXXIX, art. 2 corp. et Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 2, quæst. I ad 2, et quæst. II corp. et De malo, quæst. II, art. 6 corp. et quæst. XIV, art. 2 corp. et Ps. L.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccata non differant specie secundùm objecta. Actus enim humani præcipuè dicuntur boni vel mali per comparationem ad finem, ut supra ostensum est (quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 4 et 6). Cùm igitur peccatum nihil aliud sit quàm actus hominis malus, sicut dictum est (quæst. præc. art. 1), videtur quòd secundùm fines peccata debeant distingui specie magis quàm secundùm objecta.

2. Præterea, malum, cùm sit privatio, distinguitur specie secundùm diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundùm opposita quàm secundùm objecta.

3. Præterea, si peccata specie differrent secundùm objecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa objecta inveniri. Sed inveniuntur aliqua hujusmodi peccata; nam superbia est in rebus spiritualibus et in corporalibus, ut Gregorius dicit (Moral. lib. XXXIV, cap. 18, ante med.); avaritia etiam est circa diversa genera rerum. Ergo peccata non distinguuntur specie secundùm objecta.

Sed *contra* est quòd peccatum est « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. » Sed dicta, vel facta, vel concupita distinguuntur specie secundùm diversa objecta; quia actus per objecta distinguuntur, ut supra dictum est (quæst. XVIII, art. 2). Ergo etiam peccata secundùm objecta specie distinguuntur.

CONCLUSIO. — Quoniam actus humani voluntarii, secundùm quos attenditur specifica peccatorum distinctio, specie per objecta distinguuntur; etiam peccata specie per objecta distingui necessarium est.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. præc. art. 6), ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius, et inordinatio ejus, quæ est per recessum à lege Dei. Horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia; aliud autem, scilicet inordinatio actûs, per accidens se habet ad intentionem peccantis. « Nullus enim intendens ad malum operatur, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 14 et 22). Manifestum est autem quòd unumquodque consequitur speciem secundùm illud quod est per se, non autem secundùm id quod est per accidens : quia ea quæ sunt per accidens, sunt extra rationem speciei. Et ideo peccata specie distinguuntur ex parte actuum voluntariorum magis quàm ex parte inordina-

(1) Circa distinctionem peccatorum lis magna fervet inter S. Thomam et Scotum, an distinctio specifica proximè sumatur ab objectis diversis peccatorum, vel à diversis virtutibus, quibus peccata opponuntur ? Priorem sententiam tenet S. Thomas, posteriorem verò Scotus et scotistæ.

sins are distinguished acc. to obj. — the will
acts of the will are specified by their object

tionis in peccato existentis. Actus autem voluntarii distinguuntur specie secundùm objecta, ut in superioribus ostensum est (quæst. XVIII, art. 2). Unde sequitur quòd peccata propriè distinguantur specie secundùm objecta.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd finis principaliter habet rationem boni; et ideo comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in omn peccato, sicut objectum; unde in idem redit quòd peccata differant secundùm objecta vel secundùm fines.

Ad *secundum* dicendum, quòd peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. Et ideo peccata magis distinguuntur specie secundùm opposita; quamvis, etiamsi distinguantur secundùm opposita virtutes, in idem rediret (1); virtutes enim distinguuntur specie secundùm objecta, ut supra dictum est (quæst. LX, art. 5).

Ad *tertium* dicendum, quòd nihil prohibet in diversis rebus specie vel genere differentibus invenire unam formalem rationem objecti, à qua peccatum speciem recipit. Et hoc modo superbia circa diversas res excellentiam quærit; avaritia verò abundantiam eorum quæ usui humano accommodantur.

ARTICULUS II. — UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR PECCATA SPIRITUALIA A CARNALIBUS (2).

De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 5 corp. et 2 2, quæst. CXVIII, art. 6 corp. et I. Cor. VI, lect. 3, et II. Cor. VII.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter distinguantur peccata spiritualia à carnalibus. Dicit enim Apostolus (Galat. V, 19) : *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia,* etc., ex quo videtur quòd omnia peccatorum genera sunt opera carnis. Sed peccata carnalia dicuntur opera carnis. Ergo non sunt distinguenda peccata carnalia à spiritualibus.

2. Præterea, quicumque peccat, secundùm carnem ambulat, secundùm illud (Rom. VIII, 13) : *Si secundùm carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Sed vivere vel ambulare secundùm carnem videtur pertinere ad rationem peccati carnalis. Ergo omnia peccata sunt carnalia. Non ergo sunt distinguenda peccata carnalia à spiritualibus.

3. Præterea, superior pars animæ, quæ est mens, vel ratio, spiritus nominatur, secundùm illud (Ephes. IV, 23) : *Renovamini spiritu mentis vestræ;* ubi spiritus pro ratione ponitur, ut ibi Glossa interl. et ord. dicit. Sed omne peccatum quod secundùm carnem committitur, à ratione derivatur per consensum, quia superioris rationis est consentire in actum peccati, ut infra dicetur (quæst. LXXIV, art. 7). Ergo eadem sunt peccata carnalia et spiritualia. Non ergo sunt distinguenda ab invicem.

4. Præterea, si aliqua peccata specialiter sunt carnalia, hoc potissimè intelligendum videtur de illis peccatis quibus in corpus suum peccat aliquis. Sed sicut Apostolus dicit (I. Cor. VI, 18), *omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat.* Ergo sola fornicatio esset peccatum carnale; cùm tamen Apostolus (Ephes. V) etiam avaritiam carnalibus peccatis annumeret.

(1) Hinc utraque sententia, ut benè dicunt Salmant. in idem coincidit, sed secunda, distinguendo per oppositiones ad virtutes, plenior est et facilior, ut animadvertit S. Alphons. de Ligorio (De peccat. lib. V, n. 32).

(2) Hanc distinctionem innuit Scriptura sacra his verbis (I. Joan. II) : *Omne quod est in mundo, aut concupiscentia carnis est, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ* (II. Cor. VII). *Mundamus nos ab omni inquinamento carnis et spiritûs.*

Sed *contra* est quod Gregorius (Moral. lib. XXXI, cap. 17, parum ante fin.) dicit quòd « septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, et duo carnalia. »

CONCLUSIO. — Quoniam ex objectis et finibus peccata species recipiunt, convenit ut peccata illa, quæ in spirituali delectatione perficiuntur, spiritualia vocentur, quæ verò in delectatione carnali, carnalia.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), peccata recipiunt speciem ex objectis. Omne autem peccatum consistit in appetitu alicujus commutabilis boni, quod inordinatè appetitur; et per consequens in eo jam habito inordinatè aliquis delectatur. Ut autem ex superioribus patet (quæst. XXXI, art. 3), duplex est delectatio : una quidem animalis, quæ consummatur in sola apprehensione alicujus rei ad votum habitæ; et hæc etiam potest dici delectatio spiritualis, sicut cùm aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo hujusmodi. Alia verò delectatio est corporalis, sive naturalis, quæ in ipso tactu corporali perficitur, quæ potest etiam dici delectatio carnalis. Sic igitur illa peccata quæ perficiuntur in delectatione spirituali, vocantur peccata spiritualia; illa verò quæ perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia; sicut gula, quæ perficitur in delectatione ciborum, et luxuria, quæ perficitur in delectatione venereorum. Unde et Apostolus dicit (II. Cor. VII, 1) : *Emundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritûs.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Glossa (ord. ex Augustino, De civit. Dei, lib. XIV, cap. 2, circ. fin.) ibidem dicit, illa vitia dicuntur opera carnis, non quia in voluptate carnis perficiantur ; sed *caro* sumitur ibi pro homine, qui dum secundùm se vivit, secundùm carnem vivere dicitur, ut etiam Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIV, ib. et cap. 3, à med.). Et hujus ratio est ex hoc quòd omnis rationis humanæ defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet.

Et per hoc etiam patet responsio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis, scilicet actus rationis; sed finis horum peccatorum, à quo denominantur, est delectatio carnis.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Glossa ordin. ibidem dicit, « specialiter in fornicationis peccato servit anima corpori, intantum ut nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat. » Delectatio autem gulæ, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem.—Vel potest dici quòd in hoc peccato etiam quædam injuria fit corpori, dum inordinatè maculatur; et ideo per hoc solum peccatum dicitur specialiter homo in corpus peccare. Avaritia verò, quæ carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur, quod est injusta usurpatio uxoris alienæ.—Vel potest dici quòd res in qua delectatur avarus corporale quoddam est, et quantùm ad hoc connumeratur peccatis carnalibus. Sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum; et ideo Gregorius dicit (libro XXXI Moral. cap. 17, ante fin.), quòd est spirituale peccatum.

ARTICULUS III. — UTRUM PECCATA DISTINGUANTUR SPECIE SECUNDUM CAUSAS.

De his etiam 2 2, prol., et Sent. II, dist. 28, quæst. I, art. 1 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccata distinguantur specie secundùm causas. Ab eodem enim habet res speciem à quo habet esse. Sed peccata habent esse ex suis causis. Ergo ab eis etiam speciem sortiuntur. Differunt ergo specie secundùm diversitatem causarum.

2. Præterea, inter alias causas minùs videtur pertinere ad speciem causa materialis. Sed objectum in peccato est sicut causa materialis. Cùm ergo

secundùm objecta peccata specie distinguantur, videtur quòd peccata multò magis secundùm alias causas distinguantur specie.

3. Præterea, Augustinus, super illud (Psal. LXXIX) : « *Incensa igni et suffossa*, dicit quòd « omne peccatum est ex timore male humiliante, vel ex amore male inflammante; » dicitur enim (I. Joan. II, 16) quòd *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ.* Dicitur autem aliquid esse in mundo propter peccatum secundùm quòd mundi nomine amatores mundi significantur, ut Augustinus dicit super Joan. (tract. 2, inter med. et fin.). Gregorius etiam (Moral. lib. XXXI, cap. 17, versùs fin.) distinguit omnia peccata secundùm septem vitia capitalia. Omnes autem hujusmodi divisiones respiciunt causas peccatorum. Ergo videtur quòd peccata differant specie secundùm diversitatem causarum.

Sed *contra* est, quia secundùm hoc omnia peccata essent unius speciei, cùm ex una causa causentur. Dicitur enim (Eccli. X, 15) quòd *initium omnis peccati est superbia;* et (I. ad Timoth. ult. 10) quòd *radix omnium malorum est cupiditas.* Manifestum est autem esse diversas species peccatorum. Non ergo peccata distinguuntur specie secundùm diversitates causarum.

CONCLUSIO. — Distinguuntur peccata specie, non secundùm diversas causas activas vel motivas, sed secundùm diversos fines, quos sibi peccantes præstituunt; à quibus ut objectis, eorum voluntas movetur.

Respondeo dicendum quòd cùm quatuor sint causarum genera, diversimodè diversis attribuuntur. Causa enim formalis et materialis respiciunt propriè substantiam rei; et ideo substantiæ secundùm formam et materiam, specie et genere distinguuntur (1). Agens autem et finis respiciunt directè motum et operationem; et ideo motus et operationes secundùm hujusmodi causas specie distinguuntur. Diversimodè tamen; nam principia activa naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus; et ideo diversæ species in actibus naturalibus attenduntur non solùm secundùm objecta, quæ sunt fines vel termini, sed etiam secundùm principia activa; sicut calafacere et infrigidare distinguuntur specie secundùm calidum et frigidum. Sed principia activa in actibus voluntariis, cujusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad unum; et ideo ex uno principio activo vel motivo possunt diversæ species peccatorum procedere : sicut ex timore male humiliante potest procedere quòd homo furetur, quòd occidat, et quòd deserat gregem sibi commissum; et hæc eadem possunt procedere ex amore male inflammante (2). Unde manifestum est quòd peccata non differant specie secundùm diversas causas activas vel motivas (3), sed solùm secundùm diversitatem causæ finalis, quia finis est objectum voluntatis. Ostensum est enim supra (quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 4 et 6), quòd actus humani habent speciem ex fine.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd principia activa in actibus voluntariis, cùm non sint determinata ad unum, non sufficiunt ad producendum humanos actus, nisi determinetur voluntas ad unum per intentionem finis, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. IX, text. 15 et 16); et ideo à fine perficitur esse et species peccati.

Ad *secundum* dicendum, quòd objecta, secundùm quòd comparantur ad

(1) Hinc peccata non distinguuntur specie secundùm causam naturalem aut formalem, quia tales causæ substantiam, sed non actum respiciunt, peccata autem sunt actus quidam.

(2) Ita Nicolai. Al. deest *male inflammante.*

(3) Per causas motivas intelligendæ sunt causæ effectivæ, quæ sic movent ut tamen non habeant rationem causæ finalis.

actus exteriores, habent rationem materiæ circa quam (1), sed secundùm quòd comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quòd dent speciem actui. Quamvis etiam secundùm quòd sunt materia circa quam, habeant rationem terminorum, à quibus motus specificantur, ut dicitur (Physic. lib. v, text. 4, et in Ethic. lib. x, cap. 4); sed tamen etiam termini motûs dant speciem motibus, inquantum habent rationem finis.

Ad *tertium* dicendum, quòd illæ divisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum, sed ad manifestandas diversas causas eorum.

ARTICULUS IV. — UTRUM PECCATUM CONVENIENTER DISTINGUATUR IN PECCATUM IN DEUM, IN SEIPSUM, ET IN PROXIMUM.

De his etiam Sent. I, dist. 42, quæst. II, art. 2, quæst. II, et Psal. XXV, corp. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum quod est in Deum, in proximum, et in seipsum. Illud enim quod est commune omni peccato (2), non debet poni quasi pars in divisione peccati. Sed commune est omni peccato quòd sit contra Deum; ponitur enim in definitione peccati quòd sit contra legem Dei, ut supra dictum est (quæst. LXXI, art. 6). Non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in divisione peccatorum.

2. Præterea, omnis divisio debet fieri per opposita. Sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita; quicumque enim peccat in proximum, peccat in seipsum et in Deum. Non ergo peccatum convenienter dividitur secundùm hæc tria.

3. Præterea, ea quæ sunt extrinsecùs, non conferunt speciem. Sed Deus et proximus sunt extra nos. Ergo per hæc non distinguuntur peccata secundùm speciem. Inconvenienter igitur secundùm hæc tria peccatum dividitur.

Sed *contra* est quod Isidorus in lib. De summo bono, distinguens peccata, dicit quòd « homo dicitur peccare in se, in Deum et in proximum. »

CONCLUSIO. — Cùm omnia peccata sint actiones inordinatæ, contra eum qui in homine esse deberet, ordinem, ad Deum, ad seipsum, vel ad proximum; rectè peccata in Deum, in seipsum, et in proximum distinguuntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXI, art. 1 et 6), peccatum est actus inordinatus. Triplex autem ordo in homine debet esse : unus quidem secundùm comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones et passiones nostræ debent secundùm regulam rationis commensurari; alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinæ legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret. Sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur (Polit. lib. I, cap. 2, à princ.), ideo necesse est quòd sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet. Horum autem ordinum primus continet secundum, et excedit ipsum. Quæcumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei. Sed quædam continentur sub ordine ipsius Dei, quæ excedunt rationem humanam; sicut ea quæ sunt fidei, et quæ debentur soli Deo. Unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut hæreticus, et sacrilegus, et blasphemus. Similiter etiam secundus ordo includit tertium, et excedit ipsum; quia in omnibus

(1) Per materialem causam intelligitur materia ex qua; materia verò *circa quam* respectu actûs interioris habet rationem finis, et respectu exterioris habet rationem termini vel objecti, atque ita ad genus causæ finalis reducitur.

(2) Mortali nempè, quod propriè intelligitur cùm simpliciter appellatur peccatum.

in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundùm regulam rationis. Sed in quibusdam dirigimur secundùm rationem, quantùm ad nos tantùm, non autem quantùm ad proximum : et quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum, sicut patet de guloso, luxurioso et prodigo; quando verò peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum, sicut patet de fure et homicida. Sunt autem diversa quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum et ad seipsum. Unde hæc distinctio peccatorum est secundùm objecta, secundùm quæ diversificantur species peccatorum; unde hæc distinctio peccatorum propriè est secundùm diversas peccatorum species; nam et virtutes, quibus peccata opponuntur, secundùm hanc differentiam specie distinguuntur. Manifestum est enim ex dictis (quæst. LXII, art. 1, 2 et 3) quòd virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum; temperantiâ verò et fortitudine ad seipsum; justitiâ autem ad proximum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccare in Deum secundùm quòd ordo qui est ad Deum includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato; sed quantùm ad id quòd ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

Ad *secundum* dicendum, quòd quando aliqua quorum unum includit alterum, ab invicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio, non secundùm illud quòd unum continetur in altero, sed secundùm id quòd unum excedit alterum; sicut patet in divisione numerorum et figurarum. Non enim triangulus dividitur contra quadratum, secundùm quòd continetur in eo, sed secundùm quòd exceditur ab eo; et similiter est dicendum de ternario et quaternario.

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus et proximus, quamvis sint exteriora respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actûs peccati; sed comparantur ad ipsum sicut propria objecta ipsius (1).

ARTICULUS V. — UTRUM DIVISIO PECCATORUM QUÆ EST SECUNDUM REATUM DIVERSIFICET SPECIEM (2).

De his etiam infra, quæst. LXXXVIII, art. 1 et 2, et Sent. I, dist. 17, quæst. II, art. 5 corp. et II, dist. 42, quæst. I, art. 3, et IV, dist. 16, quæst. III, art. 2, quæst. IV ad 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 139 fin. et 167.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd divisio peccatorum quæ est secundùm reatum, diversificet speciem, putà cùm dividitur secundùm veniale et mortale. Ea enim quæ in infinitum differunt, non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis. Sed veniale et mortale peccatum differunt in infinitum; veniali enim debetur pœna temporalis, mortali pœna æterna : mensura autem pœnæ respondet quantitati culpæ, secundùm illud (Deuteron. XXV, 2) : *Pro mensura delicti erit et plagarum modus*. Ergo veniale et mortale non sunt unius generis, nec dicendum quòd sint unius speciei (3).

2. Præterea, quædam peccata sunt mortalia ex suo genere, sicut homicidium et adulterium; quædam verò ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum, et risus superfluus. Ergo peccatum veniale et mortale specie differunt.

3. Præterea, sicut se habet actus virtuosus ad præmium, ita se habet peccatum ad pœnam. Sed præmium est finis virtuosi actûs. Ergo et pœna est

(1) Hinc objecta illorum peccatorum sunt specie vel etiam genere distincta.

(2) Secundùm reatum sive obligationem quæ sit vel ad æternam vel ad temporalem pœnam.

(3) Ita cum cod. Alcan. aliisque Nicolai, et edit. Patav. Edit. Roman. : *Nec dum quod sint unius speciei*. Theologi legendum monent : *Nedum unius speciei*.

finis peccati. Sed peccata distinguuntur specie secundùm fines, ut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1). Ergo etiam distinguuntur specie secundùm reatum pœnæ.

Sed *contra*, ea quæ constituunt speciem, sunt priora, sicut differentiæ specificæ. Sed pœna sequitur culpam, sicut effectus ejus. Ergo peccata non differunt specie secundùm reatum pœnæ.

CONCLUSIO. — **Cùm in peccatis reatus per accidens sit ex parte ipsius peccantis; non potest differentia venialis et mortalis peccati, vel alia quæcumque penès reatum sumpta, peccatorum species distinguere.**

Respondeo dicendum quòd eorum quæ specie differunt, duplex differentia invenitur : una quidem quæ constituit diversitatem specierum, et talis differentia nunquam invenitur nisi in speciebus diversis, sicut « rationale et irrationale, animatum et inanimatum; » alia autem differentia est consequens diversitatem speciei; et talis differentia, etsi in aliquibus consequatur diversitatem speciei, in aliis tamen potest inveniri in eadem specie (1); sicut album et nigrum consequuntur diversitatem speciei corvi et cycni; tamen invenitur hujusmodi differentia in eadem hominis specie. Dicendum est ergo quòd differentia venialis et mortalis peccati, vel quæcumque alia differentia quæ sumitur penès reatum, non potest esse differentia constituens diversitatem speciei. Nunquam enim id quod est per accidens, constituit speciem. Id autem quod est præter intentionem agentis, est per accidens, ut patet (Physic. lib. II, text. 50). Manifestum est autem quòd pœna est præter intentionem peccantis : unde per accidens se habet ad peccatum ex parte ipsius peccantis. Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, scilicet ex justitia judicantis, qui secundùm diversas conditiones peccatorum diversas pœnas infligit. Unde differentia quæ est ex reatu pœnæ, potest consequi diversam speciem peccatorum; non autem constituit diversitatem speciei. Differentia autem peccati venialis et mortalis consequitur diversitatem inordinationis quæ complet rationem peccati. Duplex enim est inordinatio : una per subtractionem principii ordinis; alia, quâ etiam salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quæ sunt post principium; sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem principii vitalis; et hæc est mors; quandoque verò, salvo principio vitæ, fit deordinatio quædam in humoribus, et tunc est ægritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 8, circ. med.). Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unitur per charitatem, tunc est peccatum mortale; quandò verò fit deordinatio citra aversionem à Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quæ est per remotionem principii vitæ, est irreparabilis secundùm naturam, inordinatio autem ægritudinis reparari potest propter id quod salvatur principium vitæ, similiter est in his quæ pertinent ad animam; nam in speculativis, qui errat circa principia, impersuasibilis est; qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest (2). Et similiter in operativis, qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantùm est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem, et ideo dicitur peccare mortaliter, æternaliter puniendus. Qui verò peccat citra aversionem à Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium; et ideo dicitur peccare

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque editi passim. Garcia cum cod. Tarrac. : *Sunt eadem specie*.

(2) Qui venialiter peccat, non circa principia, sed circa conclusiones tantùm errat.

venialiter, quia scilicet non ita peccat, ut mereatur interminabilem pœnam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccatum mortale et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis, per quam respicit objectum, unde peccatum speciem habet. Unde nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum mortale et veniale, sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale; et verbum otiosum, quod plerumque est veniale, potest etiam esse mortale (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd ex hoc quòd invenitur aliquod peccatum mortale ex genere, et aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur quòd talis differentia consequatur diversitatem peccatorum secundùm speciem, non autem quòd causet eam. Talis autem differentia potest inveniri etiam in his quæ sunt ejusdem speciei, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd præmium est de intentione merentis vel virtuosè agentis; sed pœna non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS VI. — UTRUM PECCATUM COMMISSIONIS ET OMISSIONIS DIFFERANT SPECIE.

De his etiam Sent. I, dist. 42, quæst. II, art. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum commissionis et omissionis specie differant. Delictum enim contra peccatum dividitur (Eph. II, 1), ubi dicitur : *Cùm essetis mortui delictis et peccatis vestris*, et exponit ibi Glossa interlin. : « Delictis, id est, dimittendo quæ jubentur; et peccatis, scilicet agendo prohibita. » Ex quo patet, quòd per delictum intelligitur peccatum omissionis, per peccatum, peccatum commissionis. Differunt igitur specie, cùm ex opposito dividantur tanquam diversæ species.

2. Præterea, peccato per se convenit quòd sit contra legem Dei; ponitur enim in ejus definitione, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXI, art. 6). Sed in lege Dei alia sunt præcepta affirmativa, contra quæ est peccatum omissionis; et alia præcepta negativa, contra quæ est peccatum commissionis. Ergo peccatum omissionis et peccatum commissionis differunt specie.

3. Præterea, omissio et commissio differunt, sicut affirmatio et negatio. Sed affirmatio et negatio non possunt esse unius speciei, quia negatio non habet speciem; « non entis enim non sunt species, neque differentiæ, » ut Philosophus dicit (Phys. lib. IV, text. 67). Ergo omissio et commissio non possunt esse unius speciei.

Sed *contra*, in eadem specie peccati invenitur omissio et commissio Avarus enim et aliena rapit, quod est peccatum commissionis; et sua non dat quibus dare debet, quod est peccatum omissionis. Ergo omissio et commissio non differunt specie.

CONCLUSIO. — Quoniam commissionis et omissionis peccata ex eodem motivo procedunt, atque ad finem eumdem ordinantur (avarus enim et rapit et non dat quæ dare debet quo pecuniam accumulet), constat illa, si objecta unde propria et formalis peccatorum distinctio sumenda est, spectetur, non differre specie; differunt autem largiùs de specie loquendo materialiter.

Respondeo dicendum quòd in peccatis invenitur duplex differentia, una materialis et alia formalis; materialis quidem attenditur secundùm naturalem speciem actuum peccati; formalis autem secundùm ordinem ad unum finem proprium, quod etiam (2) est objectum proprium. Unde inveniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen formaliter sunt in ea-

(1) Putà cùm est impedimentum necessarii actus, vel cùm temporis notabili jacturâ in fabulas inanes protrahitur.

(2) Al., deest *etiam*.

dem specie peccati. quia ad idem ordinantur; sicut ad eamdem speciem homicidii pertinet jugulatio, lapidatio et perforatio, quamvis actus sint specie differentes secundùm speciem naturæ. Sic ergo, si loquamur de specie peccati omissionis et commissionis materialiter, differunt specie; largè tamen loquendo de specie, secundùm quòd negatio vel privatio speciem habere potest. Si autem loquamur de specie peccati omissionis et commissionis formaliter, sic non differunt specie, quia ad idem ordinantur, et ex eodem motivo procedunt (1). Avarus enim ad congregandum pecuniam et rapit, et non dat ea quæ dare debet; et similiter gulosus ad satisfaciendum gulæ et superflua comedit, et jejunia debita prætermittit; et idem est videre in cæteris. Semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quæ est quodammodo causa ejus. Unde etiam in rebus naturalibus ejusdem rationis est quòd ignis calefaciat, et quòd non infrigidet.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa divisio quæ est per commissionem et omissionem, non est secundùm diversas species formales, sed materiales tantùm, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd necesse fuit in lege Dei proponi diversa præcepta affirmativa et negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, priùs quidem abstinendo à malo, ad quod inducimur per præcepta negativa, et postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per præcepta affirmativa. Et sic præcepta affirmativa et negativa non pertinent ad diversas virtutes, sed ad diversos gradus virtutis; et per consequens non oportet quòd contrarientur diversis peccatis secundùm speciem. Peccatum etiam non habet speciem ex parte aversionis, quia secundùm hoc est negatio vel privatio; sed ex parte conversionis, secundùm quòd est actus quidam. Unde secundùm diversa præcepta legis non diversificantur peccata secundùm speciem (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd objectio illa procedit de materiali diversitate speciei. Sciendum est tamen quòd negatio, etsi propriè non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur.

ARTICULUS VII. — UTRUM CONVENIENTER DIVIDATUR PECCATUM IN PECCATUM CORDIS, ORIS, ET OPERIS.

De his etiam infra, quæst. CX, art. 5 et 6 corp. et 2 2, prol. et Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 2, quæst. I.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter dividatur peccatum in peccatum « cordis, oris, et operis. » Augustinus enim (De Trinitate, lib. XII, cap. 12) ponit tres gradus peccati, quorum primus est, « cùm carnalis sensus illecebram quamdam ingerit, » quod est peccatum cogitationis; secundus gradus est, « quando solâ cogitationis delectatione aliquis contentus est; » tertius gradus est, « quando faciendum decernitur per consensum. » Sed tria hæc pertinent ad peccatum cordis. Ergo inconvenienter peccatum cordis ponitur quasi unum genus peccati.

2. Præterea, Gregorius (Moral. lib. IV, cap. 25, à princ.) ponit quatuor gradus peccati, quorum primus est « culpa latens in corde; » secundus, « cùm exteriùs publicatur; » tertius est, « cùm consuetudine roboratur; »

(1) Observandum est, ait Sylvius, B. Thomam non negare quin peccatum commissionis et omissionis possint differre specie, quatenùs considerantur formaliter et secundùm genus moris; cùm nimis evidens sit omissionem sacri et commissionem furti vel homicidii esse peccata specie diversa; sed vult docere quod diversitatem specificam non habeant ex eo quod unum sit commissio, alterum omissio.

(2) Ut peccata diversificentur secundùm speciem requiruntur plura præcepta quæ specialem ac distinctam habent repugnantiam cum recta ratione.

quartus est, « cùm usque ad præsumptionem divinæ misericordiæ, vel ad desperationem homo procedit; » ubi non distinguitur peccatum operis à peccato oris; et adduntur duo alii peccatorum gradus. Ergo inconveniens fuit prima divisio.

3. Præterea, non potest esse peccatum in ore vel in opere, nisi fiat priùs in corde. Ergo ista peccata specie non differunt. Non ergo debent contra se invicem dividi.

Sed *contra* est quod Hieronymus dicit super Ezech. (in illud cap. 43): *Cùm compleveris expiationem:* « Tria sunt generalia delicta, quibus humanum subjacet genus; aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus. »

CONCLUSIO. — Quodvis peccatum dividitur in peccatum cordis, oris, et operis: non sicut in diversas species completas, nam consummatio peccati est in opere; sed secundùm diversos gradus ejusdem peccati secundùm speciem.

Respondeo dicendum quòd aliqua inveniuntur differre specie dupliciter: uno modo ex eo quòd utrumque habet speciem completam, sicut equus et bos differunt specie; alio modo prout secundùm diversos gradus in aliqua generatione vel motu accipiuntur diversæ species; sicut ædificatio est completa generatio domûs; collocatio autem fundamenti, et erectio parietis sunt species incompletæ, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. x, cap. 4); et idem etiam potest dici in generationibus animalium. Sic igitur peccatum dividitur per hæc tria, scilicet peccatum cordis, oris, et operis, non sicut per diversas species completas; nam consummatio peccati est in opere, unde peccatum operis habet speciem completam; sed prima inchoatio ejus est quasi fundatio in corde; secundus autem gradus ejus est in ore, secundùm quòd homo prorumpit facilè ad manifestandum conceptum cordis; tertius autem gradus jam est in consummatione operis. Et sic hæc tria differunt secundùm diversos gradus peccati. Patet tamen quòd hæc tria pertinent ad unam perfectam peccati speciem, cùm ab eodem motivo procedant. Iracundus enim ex hoc quòd appetit vindictam, primò quidem perturbatur in corde; secundò in verba contumeliosa prorumpit; tertiò verò procedit usque ad facta injuriosa; et idem patet in luxuria et in quolibet alio peccato.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omne peccatum cordis convenit in ratione occulti; et secundùm hoc ponitur unus gradus, qui tamen per tres gradus distinguitur, scilicet cogitationis, delectationis et consensûs.

Ad *secundum* dicendum, quòd peccatum oris et operis conveniunt in manifestatione; et propter hoc ea Gregorius (loc. cit. in arg.) sub uno computat; Hieronymus autem (loc. cit. in arg. *Sed cont.*) distinguit ea, quia in peccato oris est manifestatio tantùm, et principaliter intenta; in peccato verò operis est principaliter expletio interioris conceptûs cordis, sed manifestatio est ex consequenti; consuetudo verò et desperatio sunt gradus consequentes post speciem perfectam peccati, sicut adolescentia et juventus post perfectam hominis generationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd peccatum cordis et oris non distinguuntur à peccato operis, quando simul cum eo conjunguntur; sed prout quodlibet horum per se invenitur; sicut etiam pars motûs non distinguitur à toto motu, quando motus est continuus, sed solùm quando motus sistit in medio.

ARTICULUS VIII. — UTRUM SUPERABUNDATIA ET DEFECTUS DIVERSIFICENT SPECIES PECCATORUM.

De his etiam De malo, quæst. II, art. 6, et quæst. XIV, art. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd superabundantia et defectus non diversificent species peccatorum. Superabundantia enim et defectus differunt secundùm magis et minus. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

2. Præterea, sicut peccatum in agibilibus est ex hoc quòd receditur à rectitudine rationis, ita falsitas in speculativis est ex hoc quòd receditur à veritate rei. Sed non diversificatur species falsitati ex hoc quòd aliquis dicit plus vel minus esse quàm sit in re. Ergo etiam non diversificatur species peccati ex hoc quòd recedit à rectitudine rationis in plus vel minus.

3. Præterea, « ex duabus speciebus non constituitur una species, » ut Porphyrius dicit (in Isagog.) cap. ult. et Aristot. (Metaph. lib. I, text. 37). Sed superabundatia et defectus uniuntur in uno peccato; sunt enim simul quidam illiberales et prodigi; quorum duorum illiberalitas est peccatum secundùm defectum; prodigalitas autem secundùm superabundantiam. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

Sed *contra*, « contraria differunt secundùm speciem » ; nam « contrarietas est differentia secundùm formam », ut dicitur (Metaph. lib. X, text. 13 et 14). Sed vitia quæ differunt secundùm superabundantiam et defectum, sunt contraria, sicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt secuudùm speciem.

CONCLUSIO. — Peccata secundùm superabundantiam et defectum sunt non solum à se invicem secundùm speciem diversa, verùm etiam contraria : cùm ex diversis, iisque contrariis objectis motivis causentur, à quibus specificantur actus peccati.

Respondeo dicendum quòd cùm in peccato sint duo, scilicet ipse actus et inordinatio ejus, prout receditur ab ordine rationis et legis divinæ, species peccati attenditur non ex parte inordinationis, quæ est præter intentionem peccantis, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), sed magis ex parte ipsius actûs, secundùm quòd terminatur ad objectum in quod fertur intentio peccantis. Et ideo ubicumque occurrit diversum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati. Manifestum est autem quòd non est idem motivum ad peccandum in peccatis quæ sunt secundùm superabundantiam, et in peccatis quæ sunt secundùm defectum ; quinimo sunt contraria motiva ; sicut motivum in peccato intemperantiæ est amor delectationum corporalium, motivum autem in peccato insensibilitatis est odium earum. Unde hujusmodi peccata non solùm differunt specie, sed etiam sunt sibi invicem contraria.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd magis et minus, etsi non sint causa diversitatis speciei, consequuntur tamen quandoque species differentes, prout proveniunt ex diversis formis ; sicut si dicatur quòd ignis est levior aere (1). Unde philosophus dicit (Ethic. lib. VIII, cap. 1, in fin.) quòd « qui posuerunt non esse diversas species amicitiarum propter hoc quòd dicuntur secundùm magis et minus, non sufficienti crediderunt signo ». Et hoc modo superexcedere rationem et deficere ab ea, pertinent ad diversa peccata secundùm speciem, inquantum consequuntur diversa motiva.

Ad *secundum* dicendum, quòd intentio peccantis non est ut recedat à

(1) Ea levitas non diversificat ignem ab aere, sed consequitur diversas eorum formas, ob quas ista elementa specie differunt.

ratione; et ideo non efficitur ejusdem rationis peccatum superabundantiæ et defectûs propter recessum ab eadem rationis rectitudine. Sed quandoque ille qui dicit falsum, intendit veritatem occultare; unde quantùm ad hoc non refert utrùm dicat plus vel minus. Si tamen recedere à veritate non (1) sit præter intentionem, tunc manifestum est quòd ex diversis causis aliquis movetur ad dicendum plus vel minus; et secundùm hoc diversa est ratio falsitatis : sicut patet de jactatore, qui superexcedit dicendo falsum, quærens gloriam; et de deceptore, qui diminuit evadens debiti solutionem; unde et quædam falsæ opiniones sunt sibi invicem contrariæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd prodigus et illiberalis potest esse aliquis secundùm diversa; ut scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, et prodigus in dando quæ non debet. Nihil autem prohibet, contraria inesse eidem secundùm diversa (2).

ARTICULUS IX. — UTRUM PECCATA DIVERSIFICENTUR SPECIE SECUNDUM DIVERSAS CIRCUMSTANTIAS (3).

De his etiam 2 2, quæst. LIII, art. 2 ad 3, et quæst. XCII, art. 2 corp. et quæst. CXLVIII, art. 4 ad 1 et 2 et 3, et Sent. III, dist. 36, art. 5, et De malo, quæst. II, art. 6, et quæst. IV, art. 3.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd vitia et peccata diversificentur specie secundùm diversas circumstantias; quia, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22), « malum contingit ex singularibus defectibus. » Singulares autem defectus sunt corruptiones singularum circumstantiarum. Ergo ex singulis circumstantiis corruptis singulæ species peccatorum consequuntur.

2. Præterea, peccata sunt quidam actus humani. Sed actus humani interdum accipiunt speciem à circumstantiis, ut supra habitum est (quæst. XVIII, art. 10). Ergo peccata differunt specie, secundùm quòd diversæ circumstantiæ corrumpuntur.

3. Præterea, diversæ species gulæ assignantur secundùm particulas quæ in hoc versiculo continentur :

Præproperè, lautè, nimis, ardenter, studiosè.

Hæc autem pertinent ad diversas circumstantias : nam præproperè est antequam oportet; nimis plus quàm oportet; et idem patet in aliis. Ergo species peccati diversificantur secundùm diversas circumstantias.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 7, in princ. et lib. IV, cap. 1) quòd singula vitia peccant agendo « plus quàm oportet et quando non oportet; » et similiter secundùm omnes alias circumstantias. Non ergo secundùm hoc diversificantur peccatorum species.

CONCLUSIO. — Peccati circumstantiæ non distinguunt peccata secundùm speciem, nisi ex diversis motivis proveniant.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est alia peccati species : quia motivum ad peccandum est finis et objectum. Contingit autem quandoque quòd in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum; sicut illiberalis ab eodem motivo habet quòd accipiat quando non oportet, et ubi non oportet, et plus quàm oportet, et similiter de aliis circumstantiis : hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniæ congregandæ. Et in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant species peccatorum, sed pertinent ad unam et eamdem peccati speciem.

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. Al. deest *non*.

(2) Hinc peccata specie differunt, non tantùm quæ diversis virtutibus, sed etiam quæ eidem opponuntur extremè, ut prodigalitas et avaritia.

(3) Omnes circumstantiæ in hoc versu recensentur :

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodò, quandò.

Quandoque verò contingit quòd corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt à diversis motivis : putà quòd aliquis præproperè comedat, potest provenire ex hoc quòd homo non potest ferre dilationem cibi propter facilem consumptionem humiditatis ; quòd verò appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturæ potentem ad convertendum multum cibum ; quòd autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis quæ est in cibo. Unde in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones inducunt diversas peccati species (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd malum, inquantum hujusmodi, privatio est ; et ideo diversificatur specie secundùm ea quæ privantur, sicut et cæteræ privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis vel aversionis, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), sed ex conversione ad objectum actûs.

Ad *secundum* dicendum, quòd circumstantia nunquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motivum.

Ad *tertium* dicendum, quòd in diversis speciebus gulæ diversa sunt motiva, sicut dictum est (in corp. art.).

QUÆSTIO LXXIII.

DE COMPARATIONE PECCATORUM AD INVICEM, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de comparatione peccatorum ad invicem ; et circa hoc quæruntur decem : 1° Utrùm omnia peccata et vitia sint connexa. — 2° Utrùm omnia sint paria. — 3° Utrùm gravitas peccatorum attendatur secundùm objecta. — — 4° Utrùm secundùm dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur. — 5° Utrùm peccata carnalia sint graviora quàm spiritualia. — 6° Utrùm secundùm causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum. — 7° Utrùm secundùm circumstantias. — 8° Utrùm secundùm quantitatem nocumenti. — 9° Utrùm secundùm conditionem personæ in quam peccatur. — 10° Utrùm propter magnitudinem personæ pecccantis aggravetur peccatum.

ARTICULUS I. — UTRUM OMNIA PECCATA SINT CONNEXA.

De his etiam part. III, quæst. LXXXVI, art. 3, et Sent. III, dist. 36, art. 5, et dist. 15, quæst. I, art. 5, quæst. I corp. et dist. 16, quæst. II, art. 1, quæst. II corp. et dist. 18, quæst. II, art. 5, quæst. III ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnia peccata sint connexa. Dicitur enim (Jacobi II, 16) : *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus.* Sed idem est esse reum omnium mandatorum legis, quòd habere omnia peccata : quia, sicut Ambrosius dicit (lib. De Parad. cap. 8, ante med.), « peccatum est transgressio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum. » Ergo quicumque peccat in uno peccato, subjicitur omnibus peccatis.

2. Præterea, quodlibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam. Sed qui caret una virtute, caret omnibus, ut patet ex supradictis (quæst. LXV, art. 1). Ergo qui peccat in uno peccato, privatur omnibus virtutibus. Sed qui caret virtute, habet vitium oppositum. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

3. Præterea, virtutes omnes sunt connexæ, quæ conveniunt in uno principio, ut supra habitum est (quæst. LXV, art. 1 et 2). Sed sicut virtutes conveniunt in uno principio, ita et peccata : quia, sicut amor Dei, qui facit civitatem Dei, est principium et radix omnium virtutum ; ita amor sui,

(1) Hinc peccata specie diversificantur secundùm circumstantias, quotiescumque diversas difformitatis rationes inducunt.

qui facit civitatem Babylonis, est radix omnium peccatorum, ut patet per Augustinum (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 28 et ult. et in Psal. LXIV, parum à princ.). Ergo etiam omnia vitia et peccata sunt connexa : ita ut qui unum habet, habeat omnia.

Sed *contra,* quædam vitia sunt sibi invicem contraria, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 8). Sed impossibile est contraria simul inesse eidem. Ergo impossibile est omnia peccata et vitia sibi esse invicem connexa.

CONCLUSIO. — Quum vitia quædam seu peccata sibi invicem sint contraria, quæ simul eidem inesse non possunt ; fieri non potest ut omnia peccata sint connexa.

Respondeo dicendum quòd aliter se habet intentio agentis secundùm virtutem ad sequendum rationem, et aliter intentio peccantis ad divertendum à ratione. Cujuslibet enim agentis secundùm virtutem intentio es ut ipsius rationis regulam sequatur ; et ideo omnium virtutum intentio in idem tendit ; et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quæ est prudentia, sicut supra dictum est (quæst. LXV. art. 1). Sed intentio peccantis non est ad hoc quòd recedat ab eo quod est secundùm rationem, sed potiùs quòd tendat in aliquod bonum appetibile, à quo speciem sortitur. Hujusmodi autem bona, in quæ tendit intentio peccantis à ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem, imò etiam interdum sunt contraria. Cùm igitur vitia et peccata speciem habeant secundùm illud ad quod convertuntur, manifestum est quòd secundùm illud quod perficit species peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem. Non enim peccatum committitur in accedendo à multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus, quæ sunt connexæ ; sed potiùs in recedendo ab unitate ad multitudinem (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Jacobus loquitur de peccato, non ex parte conversionis, secundùm quòd peccata distinguuntur, sicut dictum est (in corp. art. et quæst. LXXII, art. 1) ; sed loquitur de eis ex parte aversionis, inquantum scilicet homo peccando recedit à legis mandato. Omnia autem legis mandata sunt ab uno et eodem, ut ipse ibidem dicit ; et ideo idem Deus contemnitur in omni peccato ; et ex hac parte dicit quòd *qui offendit in uno, factus est omnium reus* ; quia scilicet in uno peccato peccando, incurrit pœnæ reatum ex hoc quòd contemnit Deum, ex cujus contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut supra dictum est (quæst. LXXI. art. 4), non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita : nam peccatum veniale virtutem non tollit ; peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, inquantum avertit à Deo ; sed unus actus peccati etiam mortalis non tollit habitum virtutis acquisitæ ; sed si multiplicentur actus, intantum quòd generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitæ ; quâ exclusâ, excluditur prudentia ; quia cùm homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam, sine qua nulla virtus moralis esse potest, ut supra habitum est (quæst. LVIII, art. 4, et quæst. LXV, art. 1) : et ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales quantùm ad perfectum et formale esse virtutis, quod habent secundùm quòd participant prudentiam ; remanent tamen inclinationes ad actus virtutum non habentes rationem virtutis. Sed non sequitur quòd propter hoc homo incurrat omnia vitia vel peccata : primò quidem, quia uni virtuti plura vitia

(1) Quod confirmatur ex Scriptura sacra (Jac. II) : *Quòd si non mœchaberis, occides autem, factus es transgressor legis ;* manifestè enim supponitur posse quempiam esse homicidam, qui non sit mœchus.

opponuntur, ita quòd virtus potest privari (1) per unum eorum, etiamsi alterum eorum non adsit; secundò, quia peccatum directè opponitur virtuti, quantùm ad inclinationem virtutis ad actum, ut supra dictum est (quæst. LXXI, art. 1). Unde, remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici quòd homo habeat vitia vel peccata opposita.

Ad *tertium* dicendum, quòd amor Dei est congregativus inquantum affectum hominis à multis ducit in unum; et ideo virtutes quæ ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quæ sunt varia et diversa; et ideo vitia et peccata, quæ causantur ex amore sui, non sunt connexa.

ARTICULUS II. — UTRUM OMNIA PECCATA SINT PARIA (2).

De his etiam Sent. I, dist. 42, art. 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 159, et De malo, quæst. II, art. 9, et Matth. XI, col. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnia peccata sint paria. Peccare enim est facere quod non licet. Sed facere quæ non licet, uno et eodem modo in omnibus reprehenditur. Ergo peccare uno et eodem modo reprehenditur. Non ergo unum peccatum est alio gravius.

2. Præterea, omne peccatum consistit in hoc quòd homo transgreditur regulam rationis, quæ ita se habet ad actus humanos, sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei quod est lineas transilire. Sed lineas transilire est æqualiter et uno modo, etiamsi aliquis longiùs recedat vel propinquiùs stet, quia privationes non recipiunt magis vel minus. Ergo omnia peccata sunt æqualia.

3. Præterea, peccata virtutibus opponuntur. Sed omnes virtutes æquales sunt, ut Tullius dicit in Paradoxis (paradox. 3). Ergo omnia peccata sunt paria.

Sed *contra* est quod Dominus dicit ad Pilatum (Joan. XIX, 11) : *Qui tradidit me tibi, majus peccatum habet;* et tamen constat quòd Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo unum peccatum est majus alio.

CONCLUSIO. — Cùm per peccata non prorsùs omni rationis bono privemur, sed nunc magis, nunc minus à rationis rectitudine nos recedere contingat; peccata omnia paria esse dici non potest.

Respondeo dicendum quòd opinio stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in Paradoxis (loc. cit.), quòd omnia peccata sunt paria. Et ex hoc etiam derivatus est quorumdam hæreticorum error, qui ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam omnes pœnas inferni esse pares. Et quantùm ex verbis Tullii perspici potest, stoici ducebantur ex hoc quòd considerabant peccatum ex parte privationis tantùm, prout scilicet est recessus à ratione; unde simpliciter æstimantes quòd nulla privatio susciperet magis et minus, posuerunt omnia peccata esse paria. Sed si quis diligenter consideret, inveniet duplex privationum genus. Est enim quædam simplex et pura privatio, quæ consistit quasi in corruptum esse; sicut mors est privatio vitæ, et tenebra est privatio luminis; et tales privationes non recipiunt magis et minus, quia nihil residuum est de habitu opposito; unde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, et tertio vel quarto, quàm post annum quando jam cadaver fuerit resolutum; et similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quàm si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente. Est autem

(1) Juxta phrasim familiarem sancti Thomæ pro eo quod est *removeri*.

(2) Stoici docuerunt omnia peccata esse paria, et eos secuti sunt Novatianus et Jovianus, his et similibus argumentis moti

alia privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito ; quæ quidem privatio magis consistit in corrumpi quàm in corruptum esse ; sicut ægritudo, quæ privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quòd aliquid ejus remaneat, alioquin non remaneret animal vivum ; et similiter est de turpitudine et aliis hujusmodi. Hujusmodi autem privationes recipiunt magis et minus ex parte ejus quod remanet de habitu contrario. Multùm enim refert ad ægritudinem vel turpitudinem, utrùm plus vel minus à debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis ; sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur ; alioquin malum, si sit integrum, destruit seipsum, ut dicitur (Eth. lib. IV, cap. 5, ante med.). Non enim posset remanere substantia actûs, vel affectio (1) agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multùm interest ad gravitatem peccati, utrùm plus vel minus recedatur à rectitudine rationis. Et secundùm hoc dicendum est quòd non omnia peccata sunt paria.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccata committere non licet propter aliquam deordinationem quam habent : unde illa quæ majorem deordinationem continent, sunt magis illicita, et per consequens graviora peccata.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato, ac si esset privatio pura.

Ad *tertium* dicendum, quòd virtutes sunt æquales proportionaliter in uno et eodem ; tamen una virtus præcedit aliam dignitate secundùm suam speciem ; unus etiam homo est alio virtuosior in eadem specie virtutis, ut supra habitum est (quæst. LXVI, art. 1 et 2). Et tamen si virtutes essent pares, non sequeretur vitia esse paria : quia virtutes habent connexionem, non autem vitia, seu peccata.

ARTICULUS III. — UTRUM GRAVITAS PECCATORUM VARIETUR SECUNDUM OBJECTA.

De his etiam infra, art. 4, 5 et 9 corp. et quæst. LXXIV, art. 9 corp. et 2 2. quæst. LXXIV, art. 2 ad 1, et De malo, quæst. II, art. 2 ad 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatorum gravitas non varietur secundùm objecta. Gravitas enim peccati pertinet ad modum vel qualitatem ipsius peccati. Sed objectum est materia ipsius peccati. Ergo secundùm diversa objecta peccatorum gravitas non variatur.

2. Præterea, gravitas peccati est intensio malitiæ ipsius. Peccatum non habet rationem malitiæ ex parte conversionis ad proprium objectum, quod est quoddam bonum appetibile, sed magis ex parte aversionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur secundùm diversa objecta.

3. Præterea, peccata quæ habent diversa objecta, sunt diversorum generum. Sed ea quæ sunt diversorum generum, non sunt comparabilia, ut probatur (Phys. lib. VII, text. 30, 31, 32). Ergo unum peccatum non est gravius altero secundùm diversitatem objectorum.

Sed *contra*, peccata recipiunt speciem ex objectis, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXII, art. 1). Sed aliquorum peccatorum unum est gravius altero secundùm suam speciem, sicut homicidium furto. Ergo gravitas peccatorum differt secundùm objecta.

CONCLUSIO. — Cùm peccata ex objectis speciem habeant, ex eisdem quoque eorum variari gravitatem necessarium est.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (art. præc. et quæst. LXXII, art. 5), gravitas peccatorum differt eo modo quo una ægritudo est aliâ gravior ; sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commen-

(1) Al. *actio*.

suratione humorum per convenientiam ad naturam animalis, ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actûs secundùm convenientiam ad regulam rationis. Manifestum est autem quòd tantò est gravior ægritudo, quantò tollitur debita humorum commensuratio per incommensurationem (1) prioris principii; sicut ægritudo quæ provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitæ, vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculosior est. Unde oportet etiam quòd peccatum sit tantò gravius, quantò deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine; et ideo quantò peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tantò peccatum est gravius. Objecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXII, art. 3 ad 2); et ideo secundùm diversitatem objectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis; sicut patet quòd res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem, homo autem ordinatur ulteriùs in Deum sicut in finem. Unde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium, est gravius peccato quod est circa res exteriores, sicut furtum; et adhuc est gravius peccatum quod immediatè contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia, et hujusmodi; et in ordine quorumlibet horum peccatorum unum peccatum est gravius altero, secundùm quòd est circa aliquid principalius vel minùs principale. Et quia peccata habent speciem ex objectis, differentia gravitatis quæ attenditur penès objecta est prima et principalis, quasi consequens speciem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectum, etsi sit materia, circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundùm quòd intentio agentis fertur in ipsum, ut supra dictum est (quæst. LXXII, art. 3 ad 2). Forma autem actûs moralis dependet ex fine, ut ex superioribus patet (quæst. præc. art. 6, et quæst. XVIII, art. 6).

Ad *secundum* dicendum, quòd ex ipsa indebita conversione ad aliquod bonum commutabile sequitur aversio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali. Et ideo oportet quòd secundùm diversitatem eorum quæ pertinent ad conversionem, sequatur diversa gravitas malitiæ in peccatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia objecta humanorum actuum habent ordinem ad invicem; et ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno genere, secundùm quòd ordinantur ad ultimum finem. Et ideo nihil prohibet omnia peccata esse comparabilia (2).

ARTICULUS IV. — UTRUM GRAVITAS PECCATORUM DIFFERAT SECUNDUM DIGNITATEM VIRTUTUM QUIBUS OPPONUNTUR (3).

De his etiam 2 2, quæst. XX, art. 3, et quæst. CXVI, art. 2 corp. et quæst. CXIX, art. 2 corp. et De malo, quæst. II, art. 10.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd gravitas peccatorum non differat secundùm dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur; ut scilicet majori virtuti gravius peccatum opponatur: quia, ut dicitur (Proverb. XV, 5), *in abundanti justitia virtus maxima est.* Sicut autem dicit Dominus (Matth. V), abundans justitia cohibet iram, quæ est minus peccatum quàm homicidium, quod cohibet minor justitia. Ergo maximæ virtuti opponitur minimum peccatum.

2. Præterea (Ethic. lib. II, cap. 3, circ. fin.), dicitur quòd « virtus est

(1) Ita post Garciam Nicolai et edit. Patavina. Cod. Alcan. et edit. Rom. *per commensurationem*.

(2) Cf. art. 7 huj. quæst. et 2 2, quæst. LXXIII, art. 3.

(3) Sensus est utrùm peccatum tantò sit gravius, quantò nobiliori virtuti opponitur.

circa difficile et bonum; » ex quo videtur quòd major virtus sit circa magis difficile. Sed minus est peccatum si homo deficiat in magis difficili, quàm si deficiat in minus difficili. Ergo majori virtuti minus peccatum opponitur.

3. Præterea, charitas est major virtus quàm fides et spes, ut dicitur (I. Cor. XIII). Odium autem, quod opponitur charitati, est minus peccatum quàm infidelitas vel desperatio, quæ opponuntur fidei et spei. Ergo majori virtuti opponitur minus peccatum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VIII, cap. 10, parum à princ.), quòd « pessimum optimo contrarium est. » Optimum autem in moralibus est maxima virtus; pessimum autem gravissimum peccatum. Ergo maximæ virtuti opponitur gravissimum peccatum.

CONCLUSIO. — Cùm sicut peccati gravitas, ita et virtutis dignitas ex objecto unde utrumque speciem sortitur, attendatur; majori virtuti majus ex parte objecti vitium opponi oportet, quanquam etiam minora vitia, ut à majori virtute cohibentur, ei opposita esse dici potest.

Respondeo dicendum quòd virtuti opponitur aliquod peccatum dupliciter : uno quidem modo principaliter et directè, quod scilicet est circa idem objectum (1); nam contraria circa idem sunt; et hoc modo oportet quòd majori virtuti opponatur gravius peccatum : sicut enim ex parte objecti attenditur major gravitas peccati, ita etiam major dignitas virtutis; utrumque enim ex objecto speciem sortitur, ut ex supra dictis patet (quæst. LX, art. 5, et quæst. LXII, art. 1). Unde oportet quòd maximæ virtuti directè contrarietur maximum peccatum, quasi maximè ab eodem distans in eodem genere. Alio modo potest considerari oppositio virtutis ad peccatum secundùm quamdam extensionem virtutis cohibentis peccatum. Quantò enim fuerit virtus major, tantò magis elongat hominem à peccato sibi contrario; ita quòd non solùm ipsum peccatum, sed etiam inducentia ad peccatum cohibet. Et sic manifestum est quòd quantò aliqua virtus fuerit major, tantò etiam minora peccata cohibet (2); sicut etiam sanitas, quantò fuerit major, tantò etiam minores discrepantias excludit. Et per hunc modum majori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectûs.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de oppositione quæ attenditur secundùm cohibitionem peccati; sic enim abundans justitia etiam minora peccata cohibet.

Ad *secundum* dicendum, quòd majori virtuti quæ est circa bonum magis difficile contrariatur directè peccatum quod est circa malum magis difficile. Utrobique enim invenitur quædam eminentia ex eo quòd ostenditur voluntas proclivior in bonum vel in malum ex hoc quòd difficultate non vincitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd charitas non est quicumque amor, sed amor Dei; unde non opponitur ei quodcumque odium directè, sed odium Dei, quod est gravissimum peccatorum (3).

ARTICULUS V.—UTRUM PECCATA CARNALIA SINT MINORIS CULPÆ QUAM SPIRITUALIA.

De his etiam 2 2, quæst. CLIV, art. 5, et Sent. IV, dist. 9, art. 5, quæst. V corp. et dist. 53, quæst. I, art. 5, quæst. II ad 5, et De ver. quæst. XXV, art. 6 ad 2, et Isa. I, lect. 6 fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccata carnalia non sint

(1) Ut temperantia et intemperantia.

(2) Sic castitas perfecta non solùm actus, sed etiam minimas cogitationes removet.

(3) Quapropter ut ex nobilitate virtutis cognosci possit gravitas peccati quod illi opponitur, consideranda est summa virtus et summum vitium istius generis, et videndum an omnia sint paria (Cf. quæ supra quæst. XXXIX, art. 4, et quæ infra 2 2, quæst. XXXIV, art. 4, quæst. CXLII, art. 5).

minoris culpæ quàm peccata spiritualia. Adulterium enim gravius peccatum est quàm furtum; dicitur enim (Prov. vi, 30, 32) : *Non grandis est culpa, cùm quis furatus fuerit...... Qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam.* Sed furtum pertinet ad avaritiam, quæ est peccatum spirituale; adulterium autem ad luxuriam, quæ est peccatum carnale. Ergo peccata carnalia sunt majoris culpæ.

2. Præterea, Augustinus dicit super Levit. (ubi non occurrit, sed hab. De civ. Dei, lib. ii, cap. 4, et lib. iv, cap. 31, ante med.), quòd « diabolus maxime gaudet de peccato luxuriæ et idololatriæ. » Sed de majori culpa magis gaudet. Ergo cùm luxuria sit peccatum carnale, videtur quòd peccata carnalia sint maximæ culpæ.

3. Præterea, Philosophus probat (Ethic. lib. vii, cap. 6), quòd « incontinens concupiscentiæ est turpior quàm incontinens iræ. » Sed ira est peccatum spirituale, secundùm Gregorium (Mor. lib. xxxi, cap. 17, versùs fin.); concupiscentia autem pertinet ad peccata carnalia. Ergo peccatum carnale est gravius quàm peccatum spirituale.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. xxxiii, cap. 11, circ. med.), quòd peccata carnalia sunt minoris culpæ et majoris infamiæ quàm spiritualia.

CONCLUSIO. — Cùm peccata carnalia ut hujusmodi, in corpus proprium (quod ordine charitatis minus quàm ipse Deus et proximus in quos per peccata spiritualia peccatur, diligi debet), committantur; majoris esse culpæ spiritualia quàm carnalia peccata, tametsi hæc quàm illa majoris sint infamiæ, manifestum est.

Respondeo dicendum quòd peccata spiritualia sunt majoris culpæ quàm peccata carnalia. Quod non est sic intelligendum, quasi quodlibet peccatum spirituale sit majoris culpæ quolibet peccato carnali; sed quia considératâ hâc solâ differentiâ spiritualitatis et carnalitatis, graviora sunt quàm cætera peccata, cæteris paribus. Cujus ratio triplex potest assignari : prima quidem ex parte subjecti; nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cujus est converti ad Deum, et ab eo averti; peccata verò carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitùs, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti; et ideo peccatum carnale, inquantum hujusmodi, plus habet de conversione, propter quod etiam est majoris adhæsionis; sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex qua procedit ratio culpæ; et ideo peccatum spirituale, inquantum hujusmodi, est majoris culpæ. Secunda ratio potest sumi ex parte ejus in quem peccatur; nam peccatum carnale, inquantum hujusmodi, est in corpus proprium, quod est minùs diligendum secundùm ordinem charitatis, quàm Deus et proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia; et ideo peccata spiritualia, inquantum hujusmodi, sunt majoris culpæ. Tertia ratio potest sumi ex parte motivi; quia quantò est gravius impulsivum ad peccandum, tantò homo minùs peccat, ut infra dicetur (art. seq.); peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, id est, ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam; et ideo peccata spiritualia, inquantum hujusmodi, sunt majoris culpæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd adulterium non solùm pertinet ad peccatum luxuriæ, sed etiam pertinet ad peccatum injustitiæ; et quantùm ad hoc potest ad avaritiam reduci, ut Glossa (Hieron.) dicit ad Eph. v, super illud : *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus,* etc.; et tunc gravius est adulterium quàm furtum, quantò homini charior est uxor quàm res possessa.

Ad *secundum* dicendum, quòd diabolus dicitur maximè gaudere de peccato luxuriæ, quia est maximæ adhærentiæ et difficilè ab eo homo potest

eripi. « Insatiabilis est enim delectabilis appetitus, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 12, à med.).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 6), turpius est esse incontinentem concupiscentiæ quàm incontinentem iræ, quia minùs participat de ratione; et secundùm hoc etiam dicit (Ethic. lib. III, cap. 10, circ. fin.), quòd « peccata intemperantiæ sunt maximè exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes quæ sunt communes nobis et brutis; » unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur; et inde est quòd, sicut Gregorius dicit (loc. cit. in arg. *Sed cont.*), sunt majoris infamiæ (1).

ARTICULUS VI. — UTRUM GRAVITAS PECCATORUM ATTENDATUR SECUNDUM CAUSAM PECCATI.

De his etiam 2 2, quæst. CXLVIII, art. 3 corp. et Sent. II, dist. 13, in Expos. litt. et De malo, quæst. II, art. 1 et 10 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd gravitas peccatorum non attendatur secundùm peccati causam. Quantò enim peccati causa fuerit major, tantò vehementiùs movet ad peccandum; et ita difficiliùs potest ei resisti. Sed peccatum diminuitur ex hoc quòd ei difficiliùs resistitur; hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis ut non facilè resistat peccato; peccatum autem quod est ex infirmitate, levius judicatur. Non ergo peccatum habet gravitatem ex parte suæ causæ.

2. Præterea, concupiscentia est generalis quædam causa peccati; unde dicit Glossa (ord. ex lib. De spir. et litt. cap. 4), super illud Rom. VII : *Nam concupiscentiam nesciebam*, etc. : « Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. » Sed quantò homo fuerit victus majori concupiscentiâ, tantò est minus peccatum. Gravitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine causæ.

3. Præterea, sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actûs, ita defectus rationis videtur esse causa peccati. Sed defectus rationis quantò fuerit major, tantò est minus peccatum intantum quòd qui caret usu rationis, omnino excusatur à peccato; et qui ex ignorantia peccat, leviùs peccat. Ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine causæ.

Sed *contra*, multiplicatâ causâ, multiplicatur effectus. Ergo, si causa peccati major fuerit, peccatum erit gravius.

CONCLUSIO. — Peccatorum gravitas secundùm peccati causas attendenda est, non tamen eodem modo : secundùm enim voluntatem et finalem causam variatur peccati magnitudo; diminuitur autem peccatum ex causis quæ vel judicium rationis, vel liberum voluntatis motum diminuunt.

Respondeo dicendum quòd in genere peccati, sicut et in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa : una quæ est per se et propria causa peccati, quæ est ipsa voluntas peccandi; comparatur enim ad actum peccati, sicut arbor ad fructum, ut dicitur in Glossa (Augustini lib. I cont. Jul. cap. 8, ante med.), super illud Matth. VII : *Non potest arbòr bona fructus malos facere*. Et hujusmodi causa quantò fuerit major, tantò peccatum erit gravius. Quantò enim voluntas fuerit major ad peccandum, tantò homo graviùs peccat. Aliæ verò causæ peccati accipiuntur quasi extrinsecæ et remotæ, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum; et in his causis est distinguendum : quædam enim harum inducunt voluntatem ad peccandum secundùm ipsam naturam voluntatis, sicut finis, quod est proprium objectum voluntatis; et ex tali causa augetur pecca-

(1) Sunt quoque magis tenacia, seu majoris adhæsionis, ut ait ipse D. Thomas (in respons. ad 2), et proindè ab his difficulter eripi potest is qui se illis inquinavit.

tum; graviùs enim peccat cujus voluntas ex intentione pejoris finis inclinatur ad peccandum. Aliæ verò causæ sunt quæ inclinant voluntatem ad peccandum præter naturam et ordinem ipsius voluntatis, quæ nata est moveri liberè ex seipsa secundùm judicium rationis. Unde causæ quæ diminuunt judicium rationis, sicut ignorantia, vel quæ diminuunt liberum motum voluntatis, sicut infirmitas, vel violentia, aut metus, aut aliquid hujusmodi, diminuunt peccatum, sicut et diminuunt voluntarium; intantum quòd si actus sit omnino involuntarius, non habet rationem peccati.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de causa movente extrinseca, quæ diminuit voluntarium; cujus quidem causæ augmentum diminuit peccatum, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quòd si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis, sic ubi est major concupiscentia est majus peccatum. Si verò concupiscentia dicatur passio quædam, quæ est motus vis concupiscibilis (1), sic major concupiscentia præcedens judicium rationis et motum voluntatis, diminuit peccatum; quia qui majori concupiscentiâ stimulatus peccat, cadit ex graviori tentatione, unde minùs ei imputatur. Si verò concupiscentia sic sumpta sequatur judicium rationis et motum voluntatis, sic ubi est major concupiscentia, est majus peccatum. Insurgit enim interdum major concupiscentiæ motus ex hoc quòd voluntas effrenatè tendit in suum objectum.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de causa quæ causat involuntarium; et hæc diminuit peccatum, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS VII. — UTRUM CIRCUMSTANTIA AGGRAVET PECCATUM (2).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd circumstantia non aggravet peccatum. Peccatum enim habet gravitatem ex sua specie. Circumstantia autem non dat speciem peccato, cùm sit quoddam accidens ejus. Ergo gravitas peccati non consideratur ex circumstantia.

2. Præterea, aut circumstantia est mala, aut non; si circumstantia mala est, ipsa per se causat quamdam speciem mali; si verò non sit mala, non habet unde augeat malum. Ergo circumstantia nullo modo auget peccatum.

3. Præterea, malitia peccati est ex parte aversionis. Sed circumstantiæ consequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non augent malitiam peccati.

Sed *contra* est quòd ignorantia circumstantiæ diminuit peccatum; qui enim peccat ex ignorantia circumstantiæ, meretur veniam, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 1, circ. med.). Hoc autem non esset, nisi circumstantia aggravaret peccatum. Ergo circumstantia peccatum aggravat.

CONCLUSIO. — **Cùm unumquodque ex eodem natum sit augeri, ex quo causatur, et ex circumstantiis peccatum causetur; ex eisdem quoque peccatum aggravari necessarium est.**

Respondeo dicendum quòd « unumquodque ex eodem natum est augeri, ex quo causatur, » sicut Philosophus dicit de habitu virtutis (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2). Manifestum est autem quòd peccatum causatur ex defectu alicujus circumstantiæ; ex hoc enim receditur ab ordine rationis

(1) In genitivo, id est, *potentiæ*, vel facultatis ejus quæ ad partem inferiorem seu sensitivam spectat.

(2) Ex concilio Tridentino declarandæ sunt in confessione circumstantiæ quæ mutant speciem peccati (sess. XIV, can. 5): *Eas circumstantias in confessione explicandas quæ speciem peccati mutant, quod sine illis fieri nequeat, ut de gravitate criminum rectè censere possint.* Quoad verò circumstantias quæ peccatum aggravant inter se dissentiunt theologi. Negant B. Thomas (in Sent. IV, dist. 16, quæst. III, art. 2, et quæst. V, art. 1, Alphons. de Ligorio (De pœnit. n° 468), de Lugo, Lessius, Bonacina, etc.; affirmant verò Suarez, Billuart, Collet, etc.

quòd aliquis in operando non observat debitas circumstantias. Unde manifestum est quòd peccatum natum est aggravari per circumstantiam. Sed hoc quidem contingit tripliciter : uno quidem modo, inquantum circumstantia transfert in aliud genus peccati; sicut peccatum fornicationis consistit in hoc quòd homo accedit ad non suam; si autem addatur hæc circumstantia, ut illa ad quam accedit, sit alterius uxor, transfertur jam in aliud genus peccati, scilicet in injustitiam, inquantum homo usurpat rem alterius; et secundùm hoc adulterium est gravius peccatum quàm fornicatio. Aliquando verò circumstantia non aggravat peccatum, quasi trahens in aliud genus peccati, sed solùm quia multiplicat rationem peccati; sicut si prodigus det quando non debet, et cui non debet, multipliciùs peccat eodem genere peccati, quàm si solùm det cui non debet, et ex hoc ipso peccatum fit gravius; sicut etiam ægritudo est gravior quæ plures partes corporis inficit. Unde et Tullius dicit in Paradoxis (parad. 3, à med.), quòd « in patris vita violanda multa peccantur; violatur enim is qui procreavit, qui aluit, qui erudivit, qui in sede, ac domo, atque in republica collocavit. » Tertio modo circumstantia aggravat peccatum ex eo quòd auget deformitatem provenientem ex alia circumstantia : sicut accipere alienum constituit peccatum furti; si autem addatur hæc circumstantia ut multùm accipiat de alieno, erit peccatum gravius; quamvis accipere multùm vel parum de se non dicat rationem boni vel mali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliqua circumstantia dat speciem actui morali, ut supra habitum est (quæst. XVIII, art. 10). Et tamen circumstantia quæ non dat speciem, potest aggravare peccatum : quia sicut bonitas rei non solùm pensatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente, ita malitia actûs non solùm pensatur ex specie actûs, sed etiam ex circumstantia.

Ad *secundum* dicendum, quòd utroque modo circumstantia potest aggravare peccatum. Si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet quòd constituat speciem peccati; potest enim addere rationem malitiæ in eadem specie, ut dictum est (in corp. art.). Si autem non sit mala, potest aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumstantiæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio debet ordinare actum non solùm quantùm ad objectum, sed etiam quantùm ad omnes circumstantias. Et ideo aversio quædam à regula rationis attenditur secundùm corruptionem cujuslibet circumstantiæ, putà si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet; et hujusmodi aversio sufficit ad rationem mali. Hanc autem aversionem à regula rationis sequitur aversio à Deo, cui debet homo per rectam rationem conjungi.

ARTICULUS VIII. — UTRUM GRAVITAS PECCATI AUGEATUR SECUNDUM MAJUS NOCUMENTUM.

De his etiam 2 2, quæst. XXXIV, art. 4, et quæst. LXXIII, art. 3 corp. et quæst. LXXIX, art. 2 corp. et quæst. XIV, art. 4, et De malo, quæst. II, art. 10 corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd gravitas peccati non augeatur secundùm majus nocumentum. Nocumentum enim est quidam eventus consequens actum peccati. Sed eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actûs, ut supra dictum est (quæst. XX, art. 5). Ergo peccatum non aggravatur propter majus nocumentum.

2. Præterea, nocumentum maximè invenitur in peccatis quæ sunt contra proximum; quia sibi ipsi nemo vult nocere. Deo autem nemo potest nocere, secundùm illud (Job, XXXV, 6) : *Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum?... Homini, qui est similis tibi, nocebit impietas tua.* Si ergo peccatum aggravaretur propter majus nocumentum,

sequeretur quòd peccatum quo quis peccat in proximum, esset gravius peccato quo quis peccat in Deum vel in seipsum.

3. Præterea, majus nocumentum infertur alicui, cùm privatur vitâ gratiæ, quàm cùm privatur vitâ naturæ; quia vita gratiæ est melior quàm vita naturæ, intantum quòd homo debet vitam naturæ contemnere, ne amittat vitam gratiæ. Sed homo qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantùm est de se, privat eam vitâ gratiæ, inducens eam ad peccatum mortale. Si ergo peccatum esset gravius propter majus nocumentum, sequeretur quòd simplex fornicator graviùs peccaret quàm homicida; quod est manifestè falsum. Non ergo peccatum est gravius propter majus nocumentum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De libero arbit. lib. III, cap. 14, circ. fin.): « Quia vitium naturæ adversatur, tantùm additur malitiæ vitiorum, quantùm integritati naturarum minuitur. » Sed diminutio integritatis naturæ est nocumentum. Ergo tantò gravius est peccatum, quantò majus est nocumentum.

CONCLUSIO. — Nocumentum omne si vel prævisum et intentum, vel saltem per se secutum ex actu peccati fuerit, directè ipsum peccatum aggravat : non sic si prævisum quidem fuerit, sed non intentum : et multò minùs si nec intentum nec prævisum, per accidens ad peccatum sese habet.

Respondeo dicendum quòd nocumentum tripliciter se habere potest ad peccatum : quandoque enim nocumentum quod provenit ex peccato, est prævisum, et intentum (1); sicut cùm aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, ut homicida, vel fur; et tunc directè quantitas nocumenti adauget gravitatem peccati, quia tunc nocumentum est per se objectum peccati. Quandoque autem nocumentum est prævisum, sed non intentum; sicut cùm aliquis transiens per agrum, ut compendiosiùs vadat ad fornicandum, infert scienter nocumentum his quæ sunt seminata in agro, licèt non animo nocendi; et sic etiam quantitas nocumenti aggravat peccatum. sed indirectè, inquantum scilicet ex voluntate multùm inclinatâ ad peccandum procedit quòd aliquis non prætermittat facere damnum sibi vel alii, quod simpliciter non vellet. Quandoque autem nocumentum nec est prævisum nec intentum; et tunc si per accidens hoc nocumentum se habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directè; sed propter negligentiam considerandi nocumenta quæ consequi possent, imputantur homini ad pœnam mala quæ eveniunt præter ejus intentionem, si dabat operam rei illicitæ. Si verò nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licèt non sit intentum nec prævisum, directè peccatum aggravat : quia quæcumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem : putà, si aliquis publicè fornicetur, sequitur scandalum plurimorum; quod quamvis ipse non intendat, nec fortè prævideat, directè per hoc aggravatur peccatum. Aliter tamen videtur se habere circa nocumentum pœnale, quod incurrit ipse qui peccat. Hujusmodi autem nocumentum si per accidens se habeat ad actum peccati, et non sit prævisum nec intentum, non aggravat peccatum, neque sequitur majorem gravitatem peccati; sicut si aliquis currens ad occidendum, impingat et lædat sibi pedem. Si verò tale nocumentum per se consequatur ad actum peccati, licèt fortè nec sit prævisum nec intentum, tunc majus nocumentum non facit gravius peccatum, sed è converso gravius peccatum inducit gravius nocumentum; sicut aliquis infidelis, qui nihil audivit de pœnis inferni, graviorem pœnam in inferno

(1) Distinguitur *prævisum* et *intentum*; quoniam intentum dicitur id quod homo per se et directè appetit, prævisum verò generaliter dicitur, quod semper aut plerumque conjunctum ei quod directè appetitur, licèt agens illud non directè appetat, sed potius optet non evenire.

patietur pro peccato homicidii quàm pro peccato furti; quia enim hoc nec intendit, nec prævidit, non aggravatur ex hoc peccatum, sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipso videtur peccare graviùs, quòd majores pœnas contemnit ut impleat voluntatem peccati; sed gravitas hujusmodi nocumenti solùm causatur ex gravitate peccati.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut etiam supra dictum est (quæst. xx, art. 5), cùm de bonitate et malitia exteriorum actuum ageretur, eventus sequens, si sit prævisus et intentus, addit ad bonitatem vel malitiam actûs.

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis nocumentum aggravet peccatum, non tamen sequitur quòd ex solo nocumento peccatum aggravetur : quinimo peccatum per se est gravius propter inordinationem, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.). Unde et ipsum nocumentum aggravat peccatum, inquantum facit actum esse magis inordinatum. Unde non sequitur quòd, si nocumentum maximè habet locum in peccatis quæ sunt contra proximum, illa peccata sint gravissima; quia multò major inordinatio invenitur in peccatis quæ sunt contra Deum, et in quibusdam eorum quæ sunt contra seipsum. Et tamen potest dici quòd etsi Deo nullus possit nocere quantùm ad ejus substantiam, potest tamen nocumentum attentare in his quæ Dei sunt, sicut extirpando fidem, violando sacra, quæ sunt peccata gravissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter et volenter infert nocumentum, sicut patet in his qui se interimunt, licèt finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens, putà ad hoc quòd liberentur ab aliqua angustia.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa ratio non sequitur propter duo : primò quidem quia homicida intendit directè nocumentum proximi, fornicator autem qui provocat mulierem, non intendit nocumentum, sed delectationem; secundò quia homicida est per se et sufficiens causa corporalis mortis; spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se sufficiens, quia nullus spiritualiter moritur nisi propriâ voluntate peccando.

ARTICULUS IX. — UTRUM PECCATUM AGGRAVETUR SECUNDUM CONDITIONEM PERSONÆ IN QUAM PECCATUR.

De his etiam 2 2, quæst. LXI, art. 2 ad 3, et art. 8 corp. et quæst. LXV, art. 4, et part. III, quæst. LXXX, art. 5 corp. et Sent. I, dist. 20, art. 2 corp. et Opusc. III, cap. 238 fin. et Psal. XII, et ad Rom. II, lect. 2, et I. Cor. X, lect. 7.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd propter conditionem personæ in quam peccatur, peccatum non aggravetur. Si enim hoc esset, maximè aggravaretur ex hoc quòd aliquis peccat in aliquem virum justum et sanctum. Sed ex hoc non aggravatur peccatum; minùs enim læditur ex injuria illata virtuosus, qui æquanimiter tolerat, quàm alii, qui etiam interiùs scandalizati læduntur. Ergo conditio personæ in quam peccatur, non aggravat peccatum.

2. Præterea, si conditio personæ aggravaret peccatum, maximè aggravaretur ex propinquitate : quia, sicut Tullius dicit in Paradox. (parad. 3, ad fin.), « in servo necando semel peccatur; in patris vita violanda multa peccantur. » Sed propinquitas personæ in quam peccatur non videtur aggravare peccatum : quia unusquisque sibi ipsi maximè est propinquus; et tamen minùs peccat qui aliquod damnum sibi infert, quàm si inferret alteri; putà si occideret equum suum, quàm si occideret equum alterius; ut patet per Philosophum (Eth. lib. v, cap. ult. à med.). Ergo propinquitas personæ non aggravat peccatum.

3. Præterea, conditio personæ peccantis præcipuè aggravat peccatum ratione dignitatis vel scientiæ, secundùm illud (Sap. VI, 7) : *Potentes potenter tormenta patientur;* et (Luc. XII, 47) : *Servus sciens voluntatem domini, et*

non faciens, plagis vapulabit multis. Ergo pari ratione ex parte personæ in quam peccatur magis aggravaret peccatum dignitas aut scientia personæ in quam peccatur. Sed non videtur graviùs peccare qui facit injuriam personæ ditiori vel potentiori quàm alicui pauperi; quia *non est personarum acceptio apud Deum* (Colos. III, 25), secundùm cujus judicium gravitas peccati pensatur. Ergo conditio personæ, in quam peccatur, non aggravat peccatum.

Sed *contra* est quòd in sacra Scriptura specialiter vituperatur peccatum quod contra servos Dei committitur, sicut dicitur (III. Reg. XIX, 14) : *Altaria tua destruxerunt, et prophetas tuos occiderunt gladio.* Vituperatur etiam maximè peccatum commissum in personas propinquas, secundùm illud (Mich. VII, 6) : *Filius contumeliam facit patri, filia consurgit adversus matrem suam.* Vituperatur etiam specialiter peccatum quod committitur in personas in dignitate constitutas, ut patet (Job, XXXIV, 18) : *Qui dicit regi, Apostata, qui vocat duces impios.* Ergo conditio personæ in quam peccatur aggravat peccatum.

CONCLUSIO. — Quum persona, in quam peccatur, sit quodammodo objectum peccati, necesse est aggravari peccatum secundùm personæ in quam peccatur, conditionem et dignitatem.

Respondeo dicendum quòd persona in quam peccatur est quodammodo objectum peccati. Dictum est autem supra (art. 3 hujus quæst.) quòd prima gravitas peccati attenditur ex parte objecti; ex quo quidem tantò attenditur major gravitas in peccato, quantò objectum ejus est principalior finis. Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, et proximus; quidquid enim facimus, propter aliquod eorum facimus; quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum trium considerari major vel minor gravitas in peccato secundùm conditionem personæ in quam peccatur. Primò quidem ex parte Dei, cui tantò magis aliquis homo conjungitur, quantò est virtuosior vel Deo sacratior; et ideo injuria tali personæ illata magis redundat in Deum, secundùm illud (Zachar. II, 8) : *Qui vos tetigerit, tangit pupillam oculi mei.* Unde peccatum fit gravius ex hoc quòd peccatur in personam magis Deo conjunctam vel ratione virtutis vel ratione officii. Ex parte etiam sui ipsius manifestum est quòd tantò aliquis graviùs peccat, quantò aliquis magis in conjunctam personam seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quâcumque conjunctione peccaverit; quia videtur in seipsum magis peccare; et pro tanto graviùs peccat, secundùm illud (Eccli. XIV, 5) : *Qui sibi nequam est, cui bonus erit?* Ex parte verò proximi tantò graviùs peccatur, quantò peccatum plures tangit; et ideo peccatum quod fit in personam publicam, putà regem, vel principem, qui gerit personam totius multitudinis, est gravius quàm peccatum quod committitur contra unam personam privatam (1); unde specialiter dicitur (Exodi XXII, 28) : *Principi populi tui non maledices*; et similiter injuria quæ fit alicui famosæ personæ, videtur esse gravior ex hoc quòd in scandalum et in turbationem (2) plurimorum redundat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui infert injuriam virtuoso, quan-

(1) Observandum tamen, ait Sylvius, habendam esse rationem qualitatis peccati quod committitur. Sunt enim peccata quæ per se loquendo non aggravantur ex conditione personæ in quam committuntur, et hujusmodi sunt facta quæ sunt ejusdem gravitatis, sive quis furetur nobili sive ignobili, clerico sive laico. Sunt etiam quædam conditiones personæ, quæ respectu aliquorum peccatorum sunt aggravantes, non autem respectu aliorum; nam conditio personæ consanguineæ auget peccatum luxuriæ cum ea commissæ, non tamen auget peccatum prodigalitatis, quo quis in eam sua bona largitur.

(2) Ita codd. Tarrac. et Alcan. cum editis passim. Al. *in tribulationem.*

tùm est in se turbat eum et interiùs et exteriùs; sed quòd iste interiù non turbetur, contingit ex ejus bonitate, quæ non diminuit peccatum injuriantis.

Ad *secundum* dicendum, quòd nocumentum quod quis sibi ipsi infert in his quæ subsunt dominio propriæ voluntatis, sicut in rebus possessis, habet minùs de peccato quàm si alteri inferatur, quia propriâ voluntate ho agit; sed in his quæ non subduntur dominio voluntatis, sicut sunt naturalia et spiritualia bona, est gravius peccatum nocumentum sibi ipsi inferre; graviùs enim peccat qui occidit seipsum, quàm qui occidit alterum. Sed quia res propinquorum nostrorum non subduntur voluntatis nostra dominio, non procedit ratio quantùm ad nocumenta rebus illorum illata quòd circa ea minùs peccetur, nisi fortè velint vel ratum habeant.

Ad *tertium* dicendum, quòd non est acceptio personarum, si Deus graviùs punit peccantem contra excellentiores personas; hoc enim fit propter hoc quòd hoc redundat in plurium nocumentum.

ARTICULUS X. — UTRUM MAGNITUDO PERSONÆ PECCANTIS AGGRAVET PECCATUM (1).

De his etiam infra, quæst. LXXXIX, art. 3 et 5 corp. et quæst. CII, art. 3 ad 2, et 2 2, quæst. C, art. ad 7, et De malo, quæst. VII, art. 10 ad 5, et Psal. XXIV.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd magnitudo personæ peccantis non aggravet peccatum. Homo enim maximè redditur magnus ex hoc quòd Deo adhæret, secundùm illud (Eccli. XXV, 13) : *Quàm magnus es qui invenit sapientiam et scientiam! sed non est super timentem Dominum* Sed quantò aliquis magis Deo adhæret, tantò minùs imputatur ei aliqui ad peccatum; dicitur enim (II. Paralipom. XXX, 18) : *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum; et non imputabitur eis quòd minùs sanctificati sunt.* Ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine personæ peccantis.

2. Præterea, *non est personarum acceptio apud Deum*, ut dicitur (Rom. II, 11). Ergo non magis punit pro uno et eodem peccato unum quàm alium Non ergo aggravatur peccatum ex magnitudine personæ peccantis.

3. Præterea, nullus debet ex bono incommodum reportare. Reportaret autem, si id quod agit, magis ei imputaretur (2) ad culpam. Ergo propter magnitudinem personæ peccantis non aggravatur peccatum.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (De summo bono, lib. II, cap. 18 in fin.) : « Tantò majus cognoscitur peccatum esse, quantò major qui peccat habetur. »

CONCLUSIO. — Quælibet peccantis personæ magnitudo propter eam quæ de majoribus acceptis beneficiis committitur, ingratitudinem, majusque aliorum scandalum, auget peccatum ex deliberata voluntate commissum : ea autem quæ secundùm virtutem accipitur magnitudo, peccatum ex surreptione et humana fragilitate ortum diminuit.

Respondeo dicendum quòd duplex est peccatum. Quoddam est ex subreptione proveniens propter infirmitatem humanæ naturæ; et tale peccatum minùs imputatur ei qui est major in virtute (3), eò quòd minùs negligit hujusmodi peccata reprimere, quæ tamen omnino subterfugere infirmitas humana non sinit. Alia verò peccata sunt ex deliberatione proce-

(1) Illud patet ex Scriptura sacra (Sap. VI) : *Judicium durissimum in his qui præsunt fiat : exiguo autem conceditur misericordia.*

(2) Ita codd. et editi omnes quos vidimus. Garcia : *Quod agit magnus, ei imputaretur.*

(3) His verbis non vult dicere quòd ipsius peccatum tametsi æquale, minus imputetur illi; sed quòd tale ejus peccatum sit minus; ex quo consequens est quòd minus imputetur, cùm Deus sit judex justus ideoque minus imputet minora peccata, et magis majora

dentia; et ista peccata tantò magis alicui imputantur, quantò major est. Et hoc potest esse propter quatuor : primò quidem quia faciliùs possunt resistere peccato majores, putà qui excedunt in scientia et virtute : unde Dominus dicit (Luc. XII, 47), quòd *servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis*. Secundò propter ingratitudinem; quia omne bonum quo aliquis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando; et quantùm ad hoc quælibet majoritas, etiam in temporalibus bonis, peccatum aggravat, secundùm illud (Sap. VI, 6) : *Potentes potenter tormenta patientur*. Tertiò propter specialem repugnantiam actûs peccati ad magnitudinem personæ; sicut si princeps justitiam violet, qui ponitur justitiæ custos; et si sacerdos fornicetur, qui castitatem vovit. Quartò propter exemplum sive scandalum; quia, ut Gregorius dicit in Pastorali (part. 1, cap. 2, à med.), « in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia gradûs peccator honoratur. » Ad plurium etiam notitiam perveniunt peccata magnorum, et magis homines ea indignè ferunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de his quæ per subreptionem infirmitatis humanæ negligenter aguntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus non accipit personas, si majores plus punit; quia ipsorum majoritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd homo magnus (1) non reportat incommodum ex bono quod habet, sed ex malo usu illius.

QUÆSTIO LXXIV.

DE SUBJECTO PECCATORUM, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto vitiorum sive peccatorum; et circa hoc quæruntur decem : 1° Utrùm voluntas possit esse subjectum peccati. — 2° Utrùm voluntas sola sit peccati subjectum. — 3° Utrùm sensualitas possit esse subjectum peccati. — 4° Utrùm possit esse subjectum peccati mortalis. — 5° Utrùm ratio possit esse subjectum peccati. — 6° Utrùm delectatio morosa vel non morosa sit in ratione inferiori sicut in subjecto. — 7° Utrùm peccatum consensûs in actum sit in superiori ratione sicut in subjecto. — 8° Utrùm ratio inferior possit esse subjectum peccati mortalis. — 9° Utrùm ratio superior possit esse subjectum peccati venialis. — 10° Utrùm in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium objectum.

ARTICULUS I. — UTRUM VOLUNTAS SIT SUBJECTUM PECCATI (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 18, quæst. I, art. 1, quæst. I ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 109 fin. et De malo, quæst. VII, art. 1 ad 16, et Matth. XV.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non possit esse subjectum peccati. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 4, à med. lect. 11), quòd « malum est præter voluntatem et intentionem. » Sed peccatum habet rationem mali. Ergo peccatum non potest esse in voluntate.

2. Præterea, voluntas est boni, vel apparentis boni. Ex hoc autem quòd voluntas vult bonum, non peccat; hoc autem quod vult apparens bonum, quod non est verè bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehensivæ quàm ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo est in voluntate.

3. Præterea, non potest esse idem subjectum peccati et causa efficiens;

(1) Al. *malus*.

(2) Ex Scriptura sacra voluntas est subjectum peccati : *voluntariè peccantibus nobis* (Heb. X); *in quibus peccatis aliquando conversati sumus facientes voluntatem carnis* (Eph. V). *Nolite peccare*, etc.

quia « causa efficiens et materialis non incidunt in idem, » ut dicitur (Physic. lib. II, text. 70 et seq.). Sed voluntas est causa efficiens peccati; prima enim causa peccandi est voluntas, ut Augustinus dicit (lib. De duabus animabus, cap. 10 et 11). Ergo non est subjectum peccati.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Retract. lib. I, cap. 9, circ. med.), quòd « voluntas est quâ peccatur, et rectè vivitur. »

CONCLUSIO. — Cùm necesse sit morales quoscumque actus (quia in exteriorem materiam non transeunt) in suo esse principio sicut in subjecto, talis autem actus peccatum sit; rectè voluntas, sicut peccati principium, ita et ejusdem subjectum esse dicitur.

Respondeo dicendum quòd peccatum quidam actus est, sicut supra dictum est (quæst. LXXI, art. 1 et 6). Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare; et hujusmodi actus habent pro materia et subjecto id in quod transit actio : sicut Philosophus dicit (Physic. lib. III, text. 18), quòd « motus est actus mobilis à movente. » Quidam verò actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere; et tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum. Unde oportet quòd proprium subjectum actûs peccati sit potentia quæ est principium actûs. Cùm autem proprium sit actuum moralium quòd sint voluntarii, ut supra habitum est (quæst. I, art. 1, et quæst. XVIII, art. 6), sequitur quòd voluntas, quæ est principium actuum voluntariorum sive bonorum sive malorum, qui sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideo sequitur quòd peccatum sit in voluntate sicut in subjecto.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd malum dicitur esse præter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali. Sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum; et secundùm hoc peccatum est in voluntate.

Ad *secundum* dicendum, quòd si defectus apprehensivæ virtutis nullo modo subjaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate, nec in apprehensiva virtute; sicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem. Et ideo relinquitur quòd etiam defectus apprehensivæ virtutis subjacens voluntati reputetur in peccatum.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit in causis efficientibus quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, et quæ non movent se, sed alia; cujus contrarium est in voluntate; unde ratio non sequitur.

ARTICULUS II. — UTRUM SOLA VOLUNTAS SIT SUBJECTUM PECCATI (1).

De his etiam infra, art. 3 corp. et quæst. LXXXIII, art. 1 corp. et Sent. II, dist. 44, in Exposit. litt. ad 2, et De malo, quæst. II, art. 2 et 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd sola voluntas sit subjectum peccati. Dicit enim Augustinus in libro De duabus animabus (cap. 10, parum ante med.), quòd « nonnisi voluntate peccatur. » Sed peccatum est sicut in subjecto in potentia quâ peccatur. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

2. Præterea, peccatum est quoddam malum contra rationem. Sed bonum et malum ad rationem pertinens est objectum solius voluntatis. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

3. Præterea, omne peccatum est actus voluntarius : quia, ut dicit Augustinus (De lib. arbit. lib. III, cap. 18 implic., sed express. lib. De vera relig.

(1) Appetitus sensitivus in quo concupiscibilis et irascibilis includuntur est etiam peccati subjectum (Eph. IV) : *Irascimini et nolite peccare, sol non occidat super iracundiam vestram*; (Deut. V) *Non concupisces uxorem proximi tui*, etc.

cap. 14, in princ.), « peccatum adeo est voluntarium, quòd si non sit voluntarium, non est peccatum. » Sed actus aliarum virium non sunt voluntarii, nisi inquantum illæ vires moventur à voluntate; hoc autem non sufficit ad hoc quòd sint subjectum peccati; quia secundùm hoc etiam membra exteriora, quæ moventur à voluntate, essent subjectum peccati; quod patet esse falsum. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

Sed *contra*, peccatum virtuti contrariatur: contraria autem sunt circa idem. Sed aliæ etiam vires animæ præter voluntatem sunt subjecta virtutum, ut supra dictum est (quæst. LVI). Ergo non sola voluntas est subjectum peccati.

CONCLUSIO. — Cùm idem sit actus voluntarii principium et subjectum; consequitur non solam voluntatem, quæ principium est actûs voluntarii eliciti, verùm etiam alias potentias, quæ actûs voluntarii imperati principium esse possunt, peccati subjectum esse.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex prædictis patet (art. præc.), omne quod est principium voluntarii actûs, est subjectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solùm illi qui eliciuntur à voluntate, sed etiam illi qui à voluntate imperantur, ut supra dictum est (quæst. VI, art. 4), cùm de voluntario ageretur. Unde non solùm voluntas potest esse subjectum peccati, sed omnes illæ potentiæ quæ possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem; et eædem etiam potentiæ sunt subjecta habituum moralium bonorum vel malorum: quia ejusdem est actus et habitus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non peccatur nisi voluntate sicut primo movente; aliis autem potentiis peccatur sicut ab ea motis (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum et malum pertinent ad voluntatem, sicut per se objecta ipsius; sed aliæ potentiæ habent aliquod determinatum bonum et malum, ratione cujus potest in eis esse et virtus, et vitium, et peccatum, secundùm quòd participant voluntate et ratione.

Ad *tertium* dicendum, quòd membra corporis non sunt principia actuum, sed solùm organa; unde et comparantur ad animam moventem sicut servus, qui agitur et non agit. Potentiæ autem appetitivæ interiores comparantur ad rationem quasi liberæ, quia agunt quodammodo et aguntur, ut patet per id quod dicitur (Polit. lib. I, cap. 3 à med.). Et præterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes, sicut patet de percussione in peccato homicidii. Et propter hoc non est similis ratio.

ARTICULUS III. — UTRUM IN SENSUALITATE POSSIT ESSE PECCATUM (2).

De his etiam Sent. II, dist. 24, quæst. III, art. 2, et dist. 31, quæst. II, art. 1 ad 4, et De ver. quæst. XV, art. 5, et De malo, quæst. VII, art. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in sensualitate non possit esse peccatum. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur vel vituperatur. Sed sensualitas est communis nobis et brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

(1) Hinc disertis verbis scribit ipse B. Thomas (De ver. quæst. XV, art. 5 ad 5) quòd *peccatum dicitur esse in voluntate non sicut in subjecto, sed sicut in causa, quia ad peccatum requiritur quòd sit voluntarium.* Rursùm in lib. II, dist. 24, quæst. III, art. 2 ad 2: *Omne peccatum est in voluntate non sicut in subjecto, sed sicut in causa.*

(2) Per *sensualitatem* B. Thomas intelligit appetitum sensitivum. Dicit enim (part. I, quæst. LXXXI, art. 2): *Sensualitas est nomen appetitûs sensitivi*, et rursùm art. 2: *Appetitus sensitivus est una vis in genere quæ sensualitas dicitur, sed dividitur in duas potentias quæ sunt species appetitûs sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem.*

2. Præterea, « nullus peccat in eo quod vitare non potest, » sicut Augustinus dicit (De libero arbitr. lib. III, cap. 18, circ. princ.). Sed homo non potest vitare quin actus sensualitatis sit inordinatus; est enim « sensualitas perpetuæ corruptionis quamdiu in hac mortali vita vivimus; unde per serpentem significatur, » ut Augustinus dicit (De Trin. lib. XII, cap. 12 et 13). Ergo inordinatio motûs sensualitatis non est peccatum.

3. Præterea, illud quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatum. Sed « hoc solùm videmur nos ipsi facere, quod cum deliberatione rationis facimus, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IX, cap. 8, circ. med.). Ergo motus sensualitatis, qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur (Rom. VII, 19): *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio;* quod exponit Augustinus (Cont. Julian. lib. III, cap. 26, et De Verb. Apost. serm. 12, cap. 2 et 3) de malo concupiscentiæ, quod constat esse motum quemdam sensualitatis. Ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

CONCLUSIO. — Cùm in sensualitate possit esse actus inordinatus, et aliquo modo voluntarius; in ea peccatum esse potest.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 2 et 3 hujus quæst.), peccatum potest inveniri in qualibet potentia cujus actus potest esse voluntarius et inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem quòd actus sensualitatis potest esse voluntarius, inquantum sensualitas, id est appetitus sensitivus, nata est à voluntate moveri. Unde relinquitur quòd in sensualitate possit esse peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquæ vires sensitivæ partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quòd rationi junguntur; sicut nos præ aliis animalibus habemus in parte sensitiva, cogitativam et reminiscentiam, ut in primo dictum est (quæst. LXXVIII, art. 4). Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis præ aliis animalibus habet quamdam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi; et quantùm ad hoc potest esse principium actûs voluntarii; et per consequens subjectum peccati.

Ad *secundum* dicendum, quòd perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantùm ad fomitem, qui nunquam totaliter tollitur in hac vita: transit enim peccatum originale reatu, et remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si præsentiat; putà divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere; sicut cùm aliquis transfert cogitationem suam à delectationibus carnis, volens concupiscentiæ motus vitare, ad speculationem scientiæ, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes hujusmodi motus (1) propter corruptionem prædictam. Sed hoc solùm sufficit ad rationem peccati voluntarii quòd possit vitare singulos.

Ad *tertium* dicendum, quòd illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfectè ipse facit; quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine; unde non est perfectè actus humanus; et per consequens non potest esse perfectus actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem præveniens

(1) Ex concilio Tridentino non possumus omnia vitare peccata venialia, *nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodùm de beata Virgine tenet Ecclesia* (sess. VI, can. [illegible]).

est peccatum veniale (1); quod est quiddam imperfectum in genere peccati.

ARTICULUS IV. — UTRUM IN SENSUALITATE POSSIT ESSE PECCATUM MORTALE.

De his etiam infra, quæst. LXXXIX, art. 5 corp. et Sent. II, dist. 24, quæst. III, art. 2 ad 5, et De ver. quæst. XXV, art. 5, et De malo, quæst. VII, art. 6, et quodl. IV, art. 22 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in sensualitate possit esse peccatum mortale. Actus enim ex objecto cognoscitur. Sed circa objecta sensualitatis contingit peccare mortaliter, sicut circa delectabilia carnis. Ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale; et ita in sensualitate peccatum mortale invenitur.

2. Præterea, peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed virtus potest esse in sensualitate : temperantia enim et fortitudo sunt virtutes irrationabilium partium, ut Philosophus dicit (Eth. lib. III, cap. 10, in princ.). Ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale, cùm contraria sint nata fieri circa idem.

3. Præterea, veniale peccatum est dispositio ad mortale. Sed dispositio et habitus sunt in eodem. Cùm igitur veniale peccatum sit in sensualitate, ut dictum est (art. 3 hujus quæst. ad 3), etiam mortale peccatum esse poterit in eadem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Retract. lib. I, cap. 23, à princ. et habetur in Glossa ord. sup. illud : *Ego autem carnalis sum,* Rom. VII) : « Inordinatus concupiscentiæ motus, qui est peccatum sensualitatis, potest etiam esse in his qui sunt in gratia, » in quibus tamen peccatum mortale non invenitur. Ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Quoniam peccatum mortale aversionem ab ultimo fine includit, soliusque rationis est ab ultimo fine actum avertere, sicut etiam in eumdem convertere; fieri non potest, ut in sensualitate peccatum mortale sit.

Respondeo dicendum quòd, sicut inordinatio corrumpens principium vitæ corporalis causat corporalem mortem, ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitæ, quod est finis ultimus, causat mortem spiritualem peccati mortalis, ut supra dictum est (quæst. LXXII, art. 5). Ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solùm rationis. Inordinatio autem à fine non est nisi ejus cujus est ordinare in finem. Unde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solùm in ratione.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale; sed tamen actus peccati mortalis non habet quòd sit peccatum mortale ex eo quòd est sensualitatis, sed ex eo quòd est rationis, cujus est ordinare in finem. Et ideo peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd actus virtutis non perficitur per id quod est sensualitatis tantùm, sed magis per id quod est rationis et voluntatis, cujus est eligere; nam actus virtutis moralis non est sine electione; unde semper cum actu virtutis moralis, quæ perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiæ, quæ perficit vim rationalem; et idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est (in solut. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quòd dispositio tripliciter se habet ad id ad quod

(1) Hic agitur de motibus malis quos voluntas potest ac debet prævenire; si non prævenit sunt peccata, saltem venialia. Quibus conformiter disertè ait (part. III, quæst. XLI, art. 1 ad 5) : quòd tentatio quæ est à carne non potest esse sine peccato.

(2) Motus sensualitatis possunt esse peccata mortalia; sed juxta D. Thomam ad hoc requiritur ut ratio eos motus adverterit, aut advertere potuerit.

disponit : quandoque enim est idem et in eodem, sicut scientia inchoata dicitur esse dispositio ad scientiam perfectam ; quandoque autem est in eodem, sed non idem, sicut calor est dispositio ad formam ignis; quandoque verò nec idem, nec in eodem, sicut in his quæ habent ordinem ad invicem, ut ex uno perveniatur in aliud ; sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, quæ est in intellectu. Et hoc modo veniale peccatum, quod est in sensualitate, potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

ARTICULUS V. — UTRUM PECCATUM POSSIT ESSE IN RATIONE.

De his etiam infra, art. 6 corp. et Sent. II, dist. 24, quæst. III, et De ver. quæst. XVII, art. 2 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum non possit esse in ratione. Cujuslibet enim potentiæ peccatum est aliquis defectus ipsius. Sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum; excusatur enim aliquis à peccato propter ignorantiam. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

2. Præterea, primum subjectum peccati est voluntas, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed ratio præcedit voluntatem, cùm sit directiva ipsius. Ergo peccatum esse non potest in ratione.

3. Præterea, non potest esse peccatum nisi circa ea quæ sunt in nobis (1). Sed perfectio et defectus rationis non est eorum quæ sunt in nobis; quidam enim sunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione solertes. Ergo in ratione non est peccatum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trin. lib. XII, cap. 12), quòd peccatum est in ratione inferiori et in ratione superiori.

CONCLUSIO.—Pro duplici rationis munere, bifariam in ratione peccatum esse contingit : uno quidem modo dum illud, quod potest ac debet scire, non cognoscit; altero autem, dum inordinatos inferiorum virium actus vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.

Respondeo dicendum quòd peccatum cujuslibet potentiæ consistit in actu ipsius, sicut ex dictis patet (art. 1, 2 et 3 hujus quæst.). Habet autem ratio duplicem actum : unum quidem secundùm se in comparatione ad proprium objectum, quod est cognoscere aliquod verum ; alius autem actus rationis est, inquantum est directiva aliarum virium. Utroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione : et primò quidem, inquantum errat in cognitione veri; quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod potest et debet scire. Secundò, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de defectu rationis qui pertinet ad actum proprium, respectu proprii objecti; et hoc quando est defectus cognitionis ejus quod quis non potest scire : tunc enim talis defectus rationis non est peccatum, sed excusat à peccato; sicut patet in his quæ per furiosos committuntur. Si verò sit defectus rationis circa id quod homo potest et debet scire, non omnino homo excusatur à peccato; sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum (2). Defectus autem qui est solùm in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum; quia huic defectui occurrere potest per proprium actum.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. XVII, art. 1), cùm de actibus voluntatis et rationis ageretur, voluntas quodammodo movet et præcedit rationem, et ratio quodammodo voluntatem

(1) Id est, in nostra potestate.

(2) Hinc sequitur rationem esse capacem peccati, sed non sine ordine ad voluntatem ; nullum enim est peccatum nisi sit voluntarium.

unde motus voluntatis dici potest rationalis, et actus rationis potest dici voluntarius. Et secundùm hoc in ratione invenitur peccatum; vel prout est defectus ejus voluntarius, vel prout ratio est principium actûs voluntatis.

Ad *tertium* patet responsio ex dictis (ad arg. 1).

ARTICULUS VI. — UTRUM PECCATUM MOROSÆ DELECTATIONIS SIT IN RATIONE (1).

De his etiam infra, quæst. LXXXVIII, art. 5 ad 1, et Sent. II, dist. 24, quæst. III, art. 4, et De ver. quæst. XV, art. 4 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum morosæ delectationis non sit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitivæ virtutis, ut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 1). Sed vis appetitiva distinguitur à ratione, quæ est vis apprehensiva. Ergo delectatio morosa non est in ratione.

2. Præterea, ex objectis cognosci potest ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad objectum. Sed delectatio quandoque est morosa circa bona sensibilia, et non circa bona rationis. Ergo peccatum delectationis morosæ non est in ratione.

3. Præterea, morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis. Sed diuturnitas temporis non est ratio quòd aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam. Ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. XII, cap. 12, ante med.), quòd « consensus illecebræ si solâ cogitatione delectationis contentus est, sic habendum existimo, velut cibum vetitum mulier sola comederit. » Per mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut ibidem ipse exponit. Ergo peccatum morosæ delectationis est in ratione.

CONCLUSIO. — Quoniam quandoque fit, ut ratio, passionis motum insurgentem, tametsi inordinatum esse priùs animadverterit, non reprimat, verùm circa eum libenter immoretur; convenienter morosæ delectationis (quæ sic à mora, quam ratio in ea reprimenda facit, nominatur) peccatum in ratione constituitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. præc.), peccatum contingit esse in ratione, non solùm quantùm ad proprium ipsius actum, sed quandoque inquantum est directiva humanorum actuum. Manifestum est autem quòd ratio non solùm est directiva exteriorum actuum, sed etiam interiorum passionum. Et ideo quando deficit ratio in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum. Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter: uno modo, quando imperat illicitas passiones, sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum iræ vel concupiscentiæ; alio modo, quando non reprimit illicitum passionis motum; sicut cùm aliquis, postquam deliberavit quòd motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit. Et secundùm hoc dicitur peccatum delectationis morosæ esse in ratione (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd delectatio quidem est in vi appetitiva sicut in proximo principio; sed in ratione est sicut in primo motivo, secundùm hoc quod supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), quòd actiones quæ non transeunt in exteriorem materiam, sunt sicut in subjecto in suis principiis.

(1) Delectatio morosa dicitur ea delectatio, quâ quispiam suggestione vel delectatione alicujus peccati oblectatur, etiamsi in ipsum peccati opus non consentiat. Unde vox illa usurpetur explicat ipse D. Thomas in respons. ad 3.

(2) Dici etiam potest cum Conrad. delectationem morosam quantùm ad formale quod facit ipsam esse morosam esse in ratione, delectationem verò appetitûs sensitivi vel complacentiam voluntatis, non esse in ratione.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio actum proprium elicitum habet circa proprium objectum; sed directionem habet circa omnia objecta inferiorum virium, quæ per rationem dirigi possunt; et secundùm hoc etiam delectatio circa sensibilia objecta pertinet ad rationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd delectatio dicitur morosa non ex mora temporis, sed ex eo quòd ratio deliberans, circa eam immoratur : nec tamen eam repellit, « tenens et volvens libenter, quæ statim ut attigerunt animum, respui debuerunt, » ut Augustinus dicit (De Trinitate, lib. XII, cap. 12, circ. med.).

ARTICULUS VII. — UTRUM PECCATUM CONSENSUS IN ACTUM SIT IN RATIONE SUPERIORI (1).

De his etiam supra, quæst. XV, art. 4, et infra, præs quæst. art. 8 ad 1, et Sent. II, dist. 24, quæst. III, art. 1 et 4, et De ver. quæst. XV, art. 5 et 5, et De malo, quæst. XV, art. 2 ad 9.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum consensùs in actum non sit in ratione superiori. Consentire enim est actus appetitivæ virtutis, ut supra habitum est (quæst. XV, art. 1). Sed ratio est vis apprehensiva. Ergo peccatum consensûs in actum non est in ratione superiori.

2. Præterea, « ratio superior intendit rationibus æternis inspiciendis et consulendis, » ut Augustinus dicit (De Trin. lib. XII, cap. 7, in fin.). Sed quandoque consentitur in actum non consultis rationibus æternis; non enim semper homo cogitat de rebus divinis, quando consentit in aliquem actum. Ergo peccatum consensùs in actum non semper est in ratione superiori.

3. Præterea, sicut per rationes æternas potest homo regulare actus exteriores, ita etiam interiores delectationes, vel alias passiones. Sed « consensus in delectationem absque hoc quòd opere statuatur implendum, est rationis inferioris, » ut dicit Augustinus (De Trin. lib. XII, cap. 12, ante med.). Ergo etiam consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

4. Præterea, sicut ratio superior excedit inferiorem, ita ratio excedit vim imaginativam. Sed quandoque procedit homo in actum per apprehensionem virtutis imaginativæ absque omni deliberatione rationis, sicut cùm aliquis ex impræmeditato movet manum aut pedem. Ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actum peccati absque ratione superiori.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trin. lib. XII, cap. 12, ante med.) : « Si in consensione male utendi rebus, quæ per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcumque peccatum, ut si potestas sit, etiam corpore compleatur (2), intelligenda est mulier cibum illicitum viro dedisse ; » per quem superior ratio significatur. Ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati.

CONCLUSIO. — Consensus in actum, quia consummatio est finisque peccati, propriè in superiori ratione ut in causa suprema, penès quam supremum est judicium, ponitur : consensus verò in delectationem, quia præambulum tantùm est, quod ad actum inducit, rationi inferiori quæ judicium inferius habet, tribuitur : quamvis et de delectatione superior ratio judicare possit.

Respondeo dicendum quòd consensus importat judicium quoddam de eo in quod consentitur. Sicut enim ratio speculativa judicat et sententiat

(1) Ratio superior et ratio inferior, ex quæst. LXXIX, art. 9 in part. I, non sunt duæ diversæ potentiæ, sed una; quæ inquantum considerat rationes divinas, dicitur superior; inquantum considerat humanas, dicitur inferior, et sensus hujus quæstionis est : an peccatum quod est consensus in actum peccati, attribuatur et conveniat voluntati istum consensum elicienti, secundùm quòd dirigitur vel dirigi debet à ratione superiori.

(2) Suspicatur Nicolai legi debere : *opere compleatur*.

de rebus intelligibilibus, ita ratio practica judicat et sententiat de agendis. Est autem considerandum quòd in omni judicio ultima sententia pertinet ad supremum judicatorium : sicut videmus in speculativis, quòd ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia : quamdiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quæritur : unde adhuc est suspensum judicium, quasi nondum datâ finali sententiâ. Manifestum est autem quòd actus humani regulari possunt ex regula rationis humanæ, quæ sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit; et ulteriùs ex regula legis divinæ, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 4). Unde cùm regula legis divinæ sit superior, consequens est ut ultima sententia, per quam judicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quæ intendit rationibus æternis. Cùm autem de pluribus occurrit judicandum, finale judicium est de eo quod ultimò occurrit. In actibus autem humanis ultimò occurrit ipse actus; præambulum autem est ipsa delectatio quæ inducit ad actum. Et ideo ad rationem superiorem propriè pertinet consensus in actum; ad rationem verò inferiorem, quia habet inferius judicium, pertinet judicium præambulum, quod est de delectatione; quamvis etiam et de delectatione superior ratio judicare possit; quia quidquid judicio subditur inferioris, subditur etiam judicio superioris, sed non convertitur (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd consentire est actus appetitivæ virtutis non absolutè, sed consequens ad actum rationis deliberantis et judicantis, ut supra dictum est (quæst. XV, art. 3). In hoc enim terminatur consensus, quia voluntas tendit in id quod est jam ratione judicatum. Unde consensus potest attribui et voluntati et rationi (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd ex hoc ipso quòd ratio superior non dirigit actus humanos secundùm legem divinam, impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire, sive cogitet de lege æterna, sive non. Cùm enim cogitat de lege Dei, actu eam contemnit; cùm verò non cogitat, eam negligit per modum omissionis cujusdam. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione; quia, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. XII, cap. 12, ante med.), « non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penès quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat, aut serviat. »

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio superior per considerationem legis æternæ sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem; sed tamen, antequam ad judicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio per rationes temporales deliberans quandoque hujusmodi delectationem acceptat; et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si verò etiam consideratis rationibus æternis, homo in eodem consensu perseveret, jam talis consensus ad superiorem rationem (3) pertinebit.

Ad *quartum* dicendum, quòd apprehensio virtutis imaginativæ est subita et sine deliberatione; et ideo potest aliquem actum causare, antequam

(1) Seu non vicissim quidquid subditur judicio superioris, ipsum etiam judicio inferioris discutiendum subjicitur.

(2) Magis propriè tamen et formaliùs voluntati quàm rationi, ut quæst. XV, art. 1 ex professo dictum est.

(3) Ab officio tamen suo, ait Nicolai, degenerantem et indignam cui superioris rationis notio tribuatur : consensus autem inferioris rationis qui supponitur, nondum plenus est ac perfectus; unde nec damnabilis vel mortalis.

superior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Sed judicium rationis inferioris est cum deliberatione, quæ indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest; unde si non cohibeat ab actu peccati per suam deliberationem, meritò illi imputabitur.

ARTICULUS VIII. — UTRUM CONSENSUS IN DELECTATIONEM SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam 2 2, quæst. CLIV, art. 4 corp. et quæst. CLXXX, art. 7, et Sent. II, dist. 24, quæst. III, art. 4, et De ver. quæst. XV, art. 4, et De malo, quæst. XV, art. 2 ad 16 et 17, et quodl. XII, art. 34.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd consensus in delectationem non sit peccatum mortale. Consentire enim in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, cujus non est intendere rationibus æternis, vel legi divinæ, et per consequens nec ab eis averti. Sed omne peccatum mortale est per aversionem à lege divina, ut patet per definitionem Augustini de peccato mortali datam, quæ supra posita est (quæst. LXXI, art. 6). Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

2. Præterea, consentire in aliquid non est malum, nisi quia illud est malum in quod consentitur. Sed « propter quod unumquodque, et illud magis, » vel saltem non minùs. Non ergo illud in quod consentitur potest esse minus malum quàm consensus. Sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantùm. Ergo nec consensus in delectationem est peccatum mortale.

3. Præterea, delectationes differunt in bonitate et malitia secundùm differentiam operationum, ut dicit Philosophus (Ethic. lib. X, cap. 4 et 5). Sed alia operatio est interior cogitatio, et alia actus exterior, putà fornicationis. Ergo delectatio consequens actum interioris cogitationis, tantùm differt à delectatione fornicationis in bonitate vel malitia, quantùm differt cogitatio interior ab actu exteriori; et per consequens etiam eodem modo differt consentire in utrumque. Sed cogitatio interior non est peccatum mortale, nec etiam consensus in cogitationem. Ergo per consequens (1) nec consensus in delectationem.

4. Præterea, exterior actus fornicationis vel adulterii non est peccatum mortale ratione delectationis, quæ etiam invenitur in actu matrimoniali, sed ratione inordinationis ipsius actûs. Sed ille qui consentit in delectationem, non propter hoc consentit in deordinationem actûs. Ergo non videtur mortaliter peccare.

5. Præterea, peccatum homicidii est gravius quàm simplicis fornicationis. Sed consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale. Ergo multò minùs consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

6. Præterea, oratio dominica quotidie dicitur pro remissione venialium, ut Augustinus dicit in Enchir. (cap. 78, in fine). Sed consensum in delectationem Augustinus docet esse abolendum per orationem dominicam: dicit enim (De Trin. lib. XII, cap. 12, à med.), quòd « hoc est longè minus peccatum quàm si opere statuatur implendum; et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum : *Dimitte nobis debita nostra.* » Ergo consensus in delectationem est peccatum veniale.

Sed *contra* est quod Augustinus post pauca subdit : « Totus homo damnabitur, nisi hæc quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate

(1) Ita communiter. Nicolai : *Ergo nec delectatio, et per consequens, etc.*

animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur. » Sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Sicut non quævis delectatio, ita nec in quamvis delectationem consensus, peccatum est mortale : verùm in eam tantummodo, quæ peccati secundùm se mortalis actum pro objecto habet : nam si ipsam cogitationem pro objecto habeat, aliter erit dicendum.

Respondeo dicendum quòd circa hoc aliqui diversimodè opinati sunt : quidam enim dixerunt quòd consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantùm; alii verò dixerunt quòd est peccatum mortale; et hæc opinio est communior et verisimilior. Est enim considerandum quòd cùm omnis delectatio consequatur aliquam operationem, ut dicitur (Ethic. lib. x, cap. 4, à med.), et iterùm cùm omnis delectatio habeat aliquod objectum, delectatio quælibet potest comparari ad duo, scilicet ad operationem quam consequitur, et ad objectum in quo quis delectatur. Contingit autem quòd aliqua operatio sit objectum delectationis, sicut et aliqua alia res; quia ipsa operatio potest accipi ut bonum et finis, in quo quis delectatus requiescit. Et quandoque quidem ipsamet operatio quam consequitur delectatio, est objectum delectationis; inquantum scilicet vis appetitiva, cujus est delectari, reflectitur in ipsam operationem sicut in quoddam bonum : putà cùm aliquis cogitat et delectatur de hoc ipso quod cogitat, inquantum sua cogitatio ei placet; quandoque verò delectatio consequens unam operationem, putà cogitationem aliquam, habet pro objecto aliam operationem quasi rem cogitatam; et tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitûs, non quidem in cogitationem, sed in operationem cogitatam. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de duobus potest delectari : uno modo de ipsa cogitatione, alio modo de ipsa fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectûs in cogitationem ipsam; cogitatio autem ipsa secundùm se non est peccatum mortale, imò quandoque est veniale tantùm (1), putà cùm aliquis inutiliter cogitat de ea; quandoque autem sine peccato omnino, putà cùm aliquis utiliter de ea cogitat, sicut cùm vult de ea prædicare vel disputare; et ideo per consequens affectio et delectatio quæ sic est de cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis, sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullum; unde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale. Et secundùm hoc prima opinio habet veritatem. Quòd autem aliquis cogitans de fornicatione delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc quòd affectio ejus inclinata est in hunc actum. Unde quòd aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est quàm quòd ipse consentiat in hoc quòd affectus suus sit inclinatus in fornicationem (2); nullus enim delectatur nisi in eo quod est conforme appetitui ejus. Quòd autem aliquis ex deliberatione eligat quòd affectus suus conformetur his quæ secundùm se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. Unde talis consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale (3), ut secunda opinio ponit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd consensus in delectationem potest esse

(1) Hæc rerum inutilium cogitatio est peccatum veniale curiositatis.

(2) Quod etiam verum est, ait Nicolai, cùm non solùm cogitat actum illum ut exercendum à se, sed exercitum ab alio, si eum ipsa cogitatio talis actûs delectet.

(3) Hanc doctrinam constanter tradit B. Thomas in quæst. XV De malo, art. 2 ad 16 et 17, et quæst. XV De verit. art. 4, 6 in lib. II, dist. 24, quæst. III, art. 4, et quodl. XII, art. 34, et cum eo consentiunt non solùm posteriores scholastici, sed etiam antiquiores, Bonaventura in II, dist. 24, quæst. II, art. 2, Richardus, quæst. IV, art. 4, etc.

non solùm rationis inferioris, sed etiam superioris, ut dictum est (art. præc.). Et tamen ipsa ratio inferior potest averti à rationibus æternis; quia etsi non intendit eis, ut secundùm eas regulans, quod est proprium superioris rationis, intendit tamen eis, ut secundùm eas regulata; et hoc modo ab eis se avertens potest peccare mortaliter: nam et actus inferiorum virium et etiam exteriorum membrorum possunt esse peccata mortalia, secundùm quòd deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundùm rationes æternas.

Ad *secundum* dicendum, quòd consensus in peccatum, quod est veniale ex genere, est veniale peccatum : et secundùm hoc potest concludi quòd consensus in delectationem quæ est de ipsa vana cogitatione fornicationis, est peccatum veniale. Sed delectatio quæ est in ipso actu fornicationis, de genere suo est peccatum mortale; sed quòd ante consensum sit veniale peccatum tantùm, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem actûs; quæ quidem imperfectio tollitur per consensum deliberatum supervenientem; unde ex hoc adducitur in suam naturam, ut sit peccatum mortale.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de delectatione quæ habet cogitationem pro objecto.

Ad *quartum* dicendum, quòd delectatio quæ habet actum exteriorem pro objecto, non potest esse absque complacentia exterioris actûs secundùm se, etiamsi non statuatur implendum propter prohibitionem alicujus superioris; unde actus fit inordinatus, et per consequens delectatio erit inordinata.

Ad *quintum* dicendum, quòd etiam consensus in delectationem quæ procedit ex complacentia actûs homicidii cogitati, est peccatum mortale; non autem consensus in delectationem quæ procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

Ad *sextum* dicendum, quòd oratio dominica non solùm contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia (1).

ARTICULUS IX. — UTRUM IN SUPERIORI RATIONE POSSIT ESSE PECCATUM VENIALE, SECUNDUM QUOD EST DIRECTIVA INFERIORUM VIRIUM.

De his etiam infra, art. 10, et locis ibid. inductis.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundùm quòd est directiva inferiorum virium, id est secundùm quòd consentit in actum peccati. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. XII, cap. 7, in fin.) quòd « ratio superior inhæret rationibus æternis. » Sed peccare mortaliter est per aversionem à rationibus æternis. Ergo videtur quòd in superiori ratione non possit esse peccatum, nisi peccatum mortale.

2. Præterea, superior ratio se habet in vita spirituali tanquam principium, sicut et cor in vita corporali. Sed infirmitates cordis sunt mortales. Ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

3. Præterea, peccatum veniale fit mortale, si fiat ex contemptu. Sed hoc non videtur esse sine contemptu quòd aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter. Cùm ergo consensus rationis superioris semper sit cum deliberatione legis divinæ, videtur quòd non possit esse sine peccato mortali propter contemptum divinæ legis.

Sed *contra*, consensus in actum peccati pertinet ad rationem superio-

(1) Quamvis, ut addit Sylvius, non ita sit sufficiens ad deletionem mortalium, sicut ad deletionem venialium.

rem (1), ut supra dictum est (art. 7 hujus quæst.). Sed consensus in actum peccati venialis est peccatum veniale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

CONCLUSIO. — **In ratione superiori, cùm consentire contingat in actum venialis peccati, potest esse veniale peccatum.**

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (De Trin. lib. XII, cap. 7, in fin.), « ratio superior inhæret rationibus æternis conspiciendis aut consulendis. » *Conspiciendis* quidem, secundùm quòd earum veritatem speculatur; *consulendis* autem, secundùm quòd per rationes æternas de aliis judicat et ordinat; ad quod pertinet quòd deliberando per rationes æternas consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo. Contingit autem quòd inordinatio actûs in quem consentit, non contrariatur rationibus æternis, quia non est cum aversione à fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis; sed est præter eas (2), sicut actus peccati venialis. Unde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non avertitur à rationibus æternis; unde non peccat mortaliter, sed venialiter.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd duplex est infirmitas cordis : una quæ est in ipsa substantia cordis, et immutat naturalem complexionem ipsius, et talis infirmitas semper est mortalis; alia est autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motûs ejus, vel alicujus eorum quæ circumstant cor; et talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur totaliter ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium objectum, quod est rationes æternæ (3), sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad *tertium* dicendum, quòd deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divinæ (4), sed solùm quando peccatum legi divinæ contrariatur.

ARTICULUS X. — UTRUM IN RATIONE SUPERIORI POSSIT ESSE PECCATUM VENIALE SECUNDUM SEIPSAM.

De his etiam Sent. II, dist. 24, quæst. III, art. 5, et De ver. quæst. XV, art. 5, et De malo, quæst. VII art. 1 ad 12 et 17, et art. 5 ad 17, et art. 5.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundùm seipsam, id est, secundùm quòd inspicit rationes æternas. Actus enim potentiæ non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quòd inordinatè se habet circa suum objectum. Sed objectum superioris rationis sunt æternæ rationes, à quibus deordinari non est sine peccato mortali. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundùm seipsam.

2. Præterea, cùm ratio sit vis deliberativa, actus rationis semper est cum deliberatione. Sed omnis inordinatus motus in his quæ Dei sunt, si sit cum deliberatione, est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori secundùm seipsam nunquam est peccatum veniale.

3. Præterea, contingit quandoque quòd peccatum ex subreptione est peccatum veniale; peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale per

(1) Saltem consensus plenus, deliberatus et perfectus; nam imperfectus alioquin ad rationem inferiorem spectat, ut jam dictum est.

(2) Juxta D. Thomam peccatum veniale *non est contra legem, sed præter legem,* id est, non est contra legis substantiam, sed contra modum legis observandæ.

(3) Ita cum cod. Alcan. Nicolai. Al., *rationis æternæ.*

(4) Nam peccato veniali consensus dari potest, ita ut, si peccatum esset mortale, huic nullo modo consentiatur.

hoc quòd ratio deliberans recurrit ad aliquod majus bonum, contra quod homo agens graviùs peccat : sicut cùm de actu delectabili inordinato ratio deliberat, quod est contra legem Dei, gravius peccat consentiendo, quàm si solùm consideraret quod est contra virtutem moralem. Sed ratio superior non potest recurrere ad aliquod altius quàm sit suum objectum. Ergo, si motus ex subreptione non sit peccatum mortale, neque etiam deliberatio superveniens faciet ipsum esse peccatum mortale; quod patet esse falsum. Non ergo in ratione superiori secundùm seipsam potest esse peccatum veniale.

Sed *contra*, motus subreptitius infidelitatis est peccatum veniale. Sed pertinet ad superiorem rationem secundùm seipsam. Ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundùm seipsam.

CONCLUSIO. — Potest in superiori ratione veniale peccatum secundùm seipsam esse, si sit absque deliberatione consensus in mortale crimen; sed in his, quæ ad inferiores attinent vires, semper mortale peccatum est, si sit consensus in mortale ex genere; veniale autem, si sit ex suo genere veniale.

Respondeo dicendum quòd ratio superior aliter fertur in suum objectum (1), atque aliter in objecta inferiorum virium, quæ per ipsam diriguntur. In objecta enim inferiorum virium non fertur, nisi inquantum de eis consulit rationes æternas. Unde non fertur in ea nisi per modum deliberationis. Deliberatus autem consensus in his quæ ex genere suo sunt mortalia (2), est mortale peccatum. Et ideo ratio superior semper mortaliter peccat, si actus inferiorum virium in quos consentit, sint peccata mortalia. Sed circa proprium objectum habet duos actus, scilicet simplicem intuitum, et deliberationem, secundùm quòd etiam de proprio objecto consulit rationes æternas. Secundùm autem simplicem intuitum, potest aliquem inordinatum motum habere circa divina, putà cùm quis patitur subitum infidelitatis motum. Et quamvis infidelitas secundùm suum genus sit peccatum mortale, tamen subitus motus infidelitatis est peccatum veniale; quia peccatum mortale non est nisi contra legem Dei. Potest autem aliquid horum quæ pertinent ad fidem subitò rationi occurrere sub quadam alia ratione, antequam super hoc consulatur vel consuli possit ratio æterna, id est, lex Dei : putà cùm quis resurrectionem mortuorum subitò apprehendit ut impossibilem secundùm naturam, et simul apprehendendo renititur (3), ante quàm tempus habeat deliberandi, quòd hoc est nobis traditum ut credendum secundùm legem divinam. Si verò post hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, est peccatum mortale. Et ideo circa proprium objectum, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subitis motibus, vel etiam mortaliter per deliberatum consensum : in his autem, quæ pertinent ad inferiores vires, semper pecca- mortaliter in his quæ sunt peccata mortalia ex suo genere, non autem in his quæ secundùm suum genus sunt venialia peccata (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccatum quod est contra rationes æternas, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum veniale propter imperfectionem actûs subiti, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd in operativis, ad rationem, ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam simplex intuitus eorum ex quibus deliberatio procedit; sicut etiam in speculativis ad rationem pertinet et syllogizare, et propositiones formare; et ideo etiam ratio potest habere subitum motum.

(1) Veritates fidei sunt objectum proprium rationis superioris.

(2) Ut furtum, adulterium, etc.

(3) Al., *remittitur.*

(4) Ut vana cogitatio, verbum otiosum.

Ad *tertium* dicendum, quòd una et eadem res potest diversas considerationes habere, quarum una est alterâ altior; sicut Deum esse potest considerari, vel inquantum est cognoscibile ratione humanâ; vel inquantum traditur revelatione divinâ, quæ est consideratio altior. Et ideo quamvis objectum rationis superioris sit quiddam secundùm naturam rei altissimum, tamen potest etiam reduci in quamdam altiorem considerationem : et hâc ratione quòd in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem in altiorem considerationem fit peccatum mortale, sicut supra expositum est (in corp. art.).

QUÆSTIO LXXV.

DE CAUSIS PECCATORUM IN GENERALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis peccatorum; et primò in generali, secundò in speciali. Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm peccatum habeat causam. — 2° Utrùm habeat causam interiorem. — 3° Utrùm habeat causam exteriorem. — 4° Utrùm peccatum sit causa peccati.

ARTICULUS I. — UTRUM PECCATUM HABEAT CAUSAM (1).

De his etiam infra, art. 1 et 4 corp. et ad 1, et quæst. LXXVII, art. 4 corp. et Sent. II, dist. 36, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum non habeat causam. Peccatum enim habet rationem mali, ut dictum est (quæst. LXXI, art. 6). Sed malum non habet causam, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 23). Ergo peccatum non habet causam.

2. Præterea, causa est ad quam de necessitate sequitur aliud. Sed quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum, eò quòd omne peccatum est voluntarium. Ergo peccatum non habet causam.

3. Præterea, si peccatum habet causam, aut habet pro causa bonum aut malum. Non autem bonum : quia bonum non facit nisi bonum; *non enim potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur (Matth. VII, 18). Similiter autem nec malum potest esse causa peccati : quia malum pœnæ sequitur ad peccatum; malum autem culpæ est idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet causam.

Sed *contra*, omne quod fit, habet causam : quia, ut dicitur (Job, V, 6), *nihil in terra sine causa fit.* Sed peccatum fit; est enim « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. » Ergo peccatum habet causam.

CONCLUSIO. — Peccatum, cùm sit quidam actus inordinatus, ex parte actûs habet causam per se illius productivam, quæ ex parte inordinationis actûs est illius per accidens causa, prout præter agentis intentionem evenit.

Respondeo dicendum quòd peccatum est quidam actus inordinatus (2). Ex parte igitur actûs potest habere per se causam, sicut et quilibet alius actus; ex parte autem inordinationis habet causam eo modo quo negatio vel privatio potest habere causam. Negationis autem alicujus potest duplex causa assignari : primò quidem defectus causæ affirmationis, id est, ipsius causæ negatio, est causa negationis secundùm seipsam; ad remotionem enim causæ sequitur remotio effectûs, sicut obscuritatis causa est absentia solis. Alio modo causa affirmationis, ad quam sequitur negatio, est per

(1) Jam dictum est peccatum habere causam materialem (part. I, quæst. XLIX, art. 1), scilicet bonum quod est subjectum mali, et demonstratum est nullam haberi causam formalem et finalem ex iis quæ de naturâ peccati dicta sunt (quæst. LXXI et seq.). Hic ergo agitur tantùm de causa efficiente.

(2) *Actus* quidem ut pro materiali accipitur; *inordinatus* verò ut accipitur pro formali.

accidens causa negationis consequentis; sicut ignis causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis : quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem. Sed cùm inordinatio peccati et quodlibet malum non sit simplex negatio, sed privatio ejus quod aliquid natum est et debet habere, necesse est quòd talis inordinatio habeat causam agentem per accidens. Quod enim natum est et debet inesse, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impedientem. Et secundùm hoc consuevit dici quòd malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem vel agentem per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cùm igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actûs habeat causam agentem per se, sequitur quòd inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actûs. Sic igitur voluntas carens directione regulæ rationis et legis divinæ, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actûs per accidens, et præter intentionem; provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccatum non solùm significat ipsam privationem boni, quæ est inordinatio, sed significat actum sub tali privatione, quæ habet rationem mali; quod quidem qualiter habeat causam, dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd si illa definitio causæ universaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de causa sufficienti et non impedita. Contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius; et tamen non ex necessitate sequitur effectus propter aliquod impedimentum superveniens; alioquin sequeretur quòd omnia ex necessitate contingerent, ut patet (Metaph. lib. VI, text. 5). Sic igitur, etsi peccatum habeat causam, non tamen sequitur quòd sit necessaria, quia effectus potest impediri.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), voluntas sine adhibitione regulæ rationis vel legis divinæ est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis vel legis divinæ, secundùm se non habet rationem mali, nec pœnæ, nec culpæ, antequam applicetur ad actum. Unde secundùm hoc peccati primi non est causa malum, sed bonum aliquod cum absentia alicujus alterius boni.

ARTICULUS II. — UTRUM PECCATUM HABEAT CAUSAM INTERIOREM.

De his etiam infra, art. 5 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum non habeat causam interiorem. Id enim quod est interius alicujus rei, semper adest ei. Si igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret, cùm positâ causâ ponatur effectus.

2. Præterea, idem non est causa sui ipsius. Sed interiores motus hominis sunt peccatum. Ergo non sunt causa peccati.

3. Præterea, quidquid est intra hominem, aut est naturale, aut voluntarium. Sed id quod est naturale, non potest esse peccati causa, quia « peccatum est contra naturam, » ut dicit Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 3 et 4, et lib. IV, cap. 21); quod autem est voluntarium, si sit inordinatum, jam est peccatum. Non ergo aliquid intrinsecum potest esse causa primi peccati.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De duab. anim. cap. 10 et 11, et Retract. lib. I, cap. 9, et De lib. arb. lib. III, cap. 17), quòd « voluntas est causa peccati. »

CONCLUSIO. — Intellectus et voluntas causæ sunt interiores actûs peccati imme-

diatæ : mediatæ verò interiores sunt imaginatio, seu apprehensio, et appetitus sensitivus.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. præc.), per se causam peccati oportet accipere ex parte ipsius actûs. Actûs autem humani potest accipi causa interior, et mediata, et immediata. Immediata quidem causa humani actûs est ratio et voluntas, secundùm quam homo est liber arbitrio; causa autem remota est apprehensio sensitivæ partis, et etiam appetitus sensitivus. Sicut enim ex judicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundùm rationem, ita etiam ex apprehensione sensûs appetitus sensitivus in aliquid inclinatur; quæ quidem inclinatio interdum trahit voluntatem et rationem, sicut infra patebit (quæst. LXXVII, art. 1). Sic igitur duplex causa peccati interior potest assignari: una proxima ex parte rationis et voluntatis; alia verò remota ex parte imaginationis vel appetitûs sensitivi (1). Sed quia supra dictum est (art. præc. ad 3) quòd causa peccati est aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, scilicet regulæ rationis vel legis divinæ; ipsum motivum quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensùs et appetitum, ipsa autem absentia debitæ regulæ pertinet ad rationem, quæ nata est hujusmodi regulam considerare; sed ipsa perfectio voluntarii actûs peccati pertinet ad voluntatem, ita quòd ipse voluntatis actus præmissis suppositis jam est quoddam peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd id quod est intrinsecum sicut potentia naturalis, semper inest; id autem quod est intrinsecum sicut actus interior appetitivæ vel apprehensivæ virtutis, non semper inest (2). Ipsa autem potentia voluntatis est causa peccati in potentia, sed reducitur in actum per motus præcedentes et sensitivæ partis primò, et rationis consequenter. Ex hoc enim quòd aliquid proponitur ut appetibile secundùm sensum, et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat à consideratione regulæ debitæ; et sic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus præcedentes non semper sunt in actu, neque peccatum semper est in actu.

Ad *secundum* dicendum, quòd non omnes motus interiores sunt de substantia peccati, quod consistit principaliter in actu voluntatis, sed quidam præcedunt, et quidam consequuntur ipsum peccatum.

Ad *tertium* dicendum, quòd illud quod est causa peccati sicut potentia producens actum, est naturale; motus etiam sensitivæ partis, ex quo sequitur peccatum, interdum est naturalis, sicut cùm propter appetitum cibi aliquis peccat. Sed efficitur peccatum innaturale ex hoc ipso quòd deficit regula naturalis, quam homo secundùm naturam suam debet attendere.

ARTICULUS III. — UTRUM PECCATUM HABEAT CAUSAM EXTERIOREM.

De his etiam infra, quæst. LXXX, art. 1 et 3, et part. I, quæst. CXV, art. 4 corp. et 2 2, quæst. LXXIII, art. 3 corp. et ad 2, et quæst. CXV, art. 2 ad 1 et 2, et De malo, quæst. III, art. 3, per tot. et art. 4 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum non habeat causam

(1) Hinc in universum sunt quatuor causæ interiores peccati : quas tamen non oportet semper omnes ad quodlibet peccatum concurrere, sed interdum omnes concurrunt, interdum non omnes; hoc autem ordine concurrunt quandò omnes interveniunt. Primò sensus proponit objectum delectabile appetitui, deindè appetitus, dum in illud inclinatur, quodammodò illicit rationem ut ipsa probet id cui ipse afficitur; tunc ratio cessans à consideratione regulæ debitæ illud approbat ac voluntati præsentat; voluntas verò consentiendo perficit seu complet rationem peccati (Sylvius).

(2) Actus inest intrinsecè non quasi proprietates quæ ad naturam rei pertinent, sed quasi accidentale quoddam interius existens vel procedens.

exteriorem. Peccatum enim est actus voluntarius. Voluntaria autem sunt eorum quæ sunt in nobis; ita non habent exteriorem causam. Ergo peccatum non habet exteriorem causam.

2. Præterea, sicut natura est principium interius, ita etiam voluntas. Sed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit nisi ex aliqua interiori causa; ut putà monstruosi partus proveniunt ex corruptione alicujus principii interioris. Ergo neque in moralibus potest contingere peccatum nisi ex interiori causa. Non ergo habet peccatum causam exteriorem.

3. Præterea, multiplicatâ causâ, multiplicatur effectus. Sed quantò plura sunt et majora exteriùs inducentia ad peccandum, tantò minùs id quod quis inordinatè agit, ei imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius est causa peccati.

Sed contra est quod dicitur (Num. XXXI, 16) : *Nonne istæ* (1) *sunt quæ deceperunt filios Israel, et prævaricari vos fecerunt in Domino super peccato Phogor?* Ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare.

CONCLUSIO. — Potest aliquid exterius (ut homo vel dæmon peccatum persuadens et exteriora bona appetitum sensitivum moventia) causa esse peccati, non tamen ad peccandum sufficienter inducens.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), causa interior peccati est et voluntas ut perficiens actum peccati, et ratio quantùm ad carentiam debitæ regulæ, et appetitus sensitivus inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum tripliciter posset esse causa peccati; vel quia moveret immediatè ipsam voluntatem, vel quia moveret rationem, vel quia moveret appetitum sensitivum. Voluntatem autem, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1, et quæst. X, art. 4), interiùs movere non potest nisi Deus, qui non potest esse causa peccati, ut infra ostendetur (quæst. LXXIX, art. 1). Unde relinquitur quòd nihil exterius potest esse causa peccati, nisi vel inquantum movet rationem, sicut homo vel dæmon persuadens peccatum; vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent appetitum sensitivum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem; neque etiam res exteriùs propositæ ex necessitate movent appetitum sensitivum, nisi fortè aliquo modo dispositum (2); et tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem et voluntatem. Unde aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccandum inducens; sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex hoc ipso quòd exteriora moventia ad peccandum non sufficienter et ex necessitate inducunt, sequitur quòd remaneat in nobis peccare et non peccare (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd per hoc quòd ponitur interior causa peccati. non excluditur exterior; non enim id quod est exterius, est causa peccati. nisi mediante causâ interiori, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum. quòd multiplicatis exterioribus causis inclinantibus ad peccandum, multiplicantur actus peccati, quia plures ex illis causis

(1) De fœminis Madianitis hoc dictum est, quas ab Israeliticis post occisos masculos reservatas Moyses indignatur et interfici jubet.

(2) Sicut accidit quandò iste appetitus subest vehementibus passionibus usum rationis tollentibus seu totaliter ligantibus; tunc appetitus necessariò impetum passionis sequitur, sed non adest peccatum.

(3) Cùm hac tamen differentia quòd peccare possumus per nos ipsos : ad non peccandum autem non sufficit libertas arbitrii per se, ac simpliciter, sed requiritur Dei auxilium. Unde rectissimè definivit concil. Arausicanum II, can. 22: *neminem habere de suo, nisi mendacium et peccatum.*

quæ et pluries inclinant ad actus peccati. Sed tamen minuitur ratio culpæ, quæ consistit in hoc quòd aliquid sit voluntarium et in nobis.

ARTICULUS IV. — UTRUM PECCATUM SIT CAUSA PECCATI.

De his etiam infra, quæst. LXXXIV, et Sent. II, dist. 36, art. 1, et dist. 42, quæst. II, art. 1, 2, 3 et 5 corp. et De malo, quæst. VIII, art. 1 corp. et Rom. I, lect. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum non sit causa peccati. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullum potest ad hoc congruere quòd peccatum sit causa peccati. Finis enim habet rationem boni; quod non competit peccato, quod de sua ratione est malum; et eâdem ratione nec peccatum potest esse causa efficiens, quia « malum non est causa agens, sed est infirmum et impotens, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Causa autem materialis et formalis videntur habere solùm locum in naturalibus corporibus, quæ sunt composita ex materia et forma. Ergo peccatum non potest habere causam materialem et formalem.

2. Præterea, « agere sibi simile est rei perfectæ, » ut dicitur (Meteor. lib. IV, fortè ex cap. 2, sed express. De anima, lib. II, text. 34). Sed peccatum de sui ratione est imperfectum. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

3. Præterea, si hujus peccati sit causa aliud peccatum, eâdem ratione et illius erit causa aliquod aliud peccatum; et sic procedetur in infinitum, quod est inconveniens. Non ergo peccatum est causa peccati.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. XI, post med.): « Peccatum quod per pœnitentiam citiùs non deletur, peccatum est, et causa peccati. »

CONCLUSIO. — Quia peccatum ex parte actûs causam habet, rectè sicut unus actus humanus, alterius sæpe causa in quovis genere causæ dicitur, ita et unum peccatum alterius peccati causa dici potest.

Respondeo dicendum quòd cùm peccatum habeat causam ex parte actûs, hoc modo unum peccatum posset esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse causa alterius. Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundùm quatuor genera causarum. Primò quidem secundùm modum causæ efficientis vel moventis, et per se et per accidens. Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens; cùm enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel charitatem, vel verecundiam, vel quodcumque aliud retrahens à peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum; et sic primum peccatum est causa secundi per accidens. Per se autem, sicut cùm ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc quòd alium actum consimilem faciliùs committit; ex actibus enim causantur dispositiones et habitus inclinantes ad similes actus (1). Secundùm verò genus causæ materialis unum peccatum est causa alterius, inquantum præparat ei materiam; sicut avaritia præparat materiam litigio, quod plerumque est de divitiis congregatis. Secundùm vero genus causæ finalis unum peccatum est causa alterius, inquantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum; sicut cùm aliquis committit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. Et quia finis dat formam in moralibus, ut supra habitum est (quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 4 et 6), ex hoc etiam sequitur quòd unum peccatum sit formalis causa alterius; in actu enim fornicationis quæ propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum verò sicut formale.

(1) Sic per peccatum luxuriæ vel gulæ homo fit proclivior ad similia committenda.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccatum, inquantum est inordinatum, habet rationem mali; sed inquantum est actus quidam, habet aliquod bonum saltem apparens pro fine; et ita ex parte actûs potest esse causa et finalis et effectiva alterius peccati, licèt non ex parte inordinationis. Materiam autem habet peccatum non *ex qua*, sed *circa quam;* formam autem habet ex fine. Et ideo secundùm quatuor genera causarum peccatum potest dici causa peccati, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd peccatum est imperfectum imperfectione morali ex parte inordinationis; sed ex parte actûs potest habere perfectionem naturæ; et secundùm hoc potest esse causa peccati.

Ad *tertium* dicendum, quòd non omnis causa peccati est peccatum; unde non oportet quòd procedatur in infinitum; sed potest perveniri ad aliquod peccatum, cujus causa non est aliud peccatum.

QUÆSTIO LXXVI.

DE CAUSIS PECCATI IN SPECIALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis peccati in speciali; et primò de causis interioribus in speciali; secundò de exterioribus; tertiò de peccatis quæ sunt causa aliorum peccatorum. Prima autem consideratio secundùm præmissa erit tripartita; nam primò agetur de ignorantia, quæ est causa peccati ex parte rationis; secundò de infirmitate seu passione, quæ est causa peccati ex parte appetitûs sensitivi; tertiò de malitia, quæ est causa peccati ex parte voluntatis. Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm ignorantia sit causa peccati. — 2° Utrùm ignorantia sit peccatum. — 3° Utrùm totaliter à peccato excuset. — 4° Utrùm diminuat peccatum.

ARTICULUS I. — UTRUM IGNORANTIA POSSIT ESSE CAUSA PECCATI (1).

De his etiam infra, art. 3 corp. et Sent. II, dist. 42, art. 1 corp. et ad 3, et De malo, quæst. III, art. 3, per tot. et quæst. VII, art. 1 corp. fin. et ad 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ignorantia non possit esse causa peccati : quia quod non est nullius est causa. Sed ignorantia est non ens, cùm sit privatio quædam scientiæ. Ergo ignorantia non est causa peccati.

2. Præterea, causæ peccati sunt accipiendæ ex parte conversionis, ut ex supradictis patet (quæst. LXXV, art. 1). Sed ignorantia videtur respicere aversionem. Ergo non debet poni causa peccati.

3. Præterea, omne peccatum in voluntate consistit, ut supra dictum est (quæst. LXXIV, art. 1 et 2). Sed voluntas non fertur nisi in aliquod cognitum; quia bonum apprehensum est objectum voluntatis. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De nat. et grat. cap. 67, ante med.), quòd «quidam per ignorantiam peccant. »

CONCLUSIO. — Non quævis ignorantia peccantis causa est peccati, sed illa tantùm quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum (Physic. lib. VIII, text. 27), causa movens est duplex : una per se, et alia per accidens. Per se quidem est, quæ propriâ virtute movet, sicut generans est causa movens gravia et levia; per accidens autem, sicut removens prohibens; vel sicut ipsa remotio prohibentis. Et hoc modo ignorantia potest esse causa actûs peccati : est enim privatio scientiæ perficientis rationem, quæ prohibet actum peccati, inquantum dirigit actus humanos. Considerandum est autem quòd ratio secundùm duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundùm scientiam universalem et particularem. Con-

(1) Referendum est ad id quod jam antea dictum est de ignorantia (quæst. VI art. 8).

ferens enim de agendis utitur quodam syllogismo, cujus conclusio est judicium, seu electio, vel operatio; actiones autem in singularibus sunt; unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali, nisi mediante aliquâ propositione singulari; sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quòd scit patrem non esse occidendum, et per hoc quòd scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum, scilicet et universalis principii, quod est quædam regula rationis, et singularis circumstantiæ. Unde patet quòd non quælibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantùm quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati (1). Unde si voluntas alicujus esset sic disposita quòd non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum; et ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed « peccat ignorans, » secundùm Philosophum (Ethic. lib. III, cap. 1, à med. et 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non ens non potest esse alicujus causa per se: potest tamen esse causa per accidens, sicut remotio prohibentis.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut scientia, quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conversionis; ita etiam ignorantia ex parte conversionis est causa peccati ut removens prohibens.

Ad *tertium* dicendum, quòd in illud quod est quantùm ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas; sed si aliquod est secundùm aliquid notum et secundùm aliquid ignotum, potest voluntas illud velle; et hoc modo ignorantia est causa peccati: sicut cùm aliquis scit hunc quem occidit esse hominem, sed nescit eum esse patrem; vel cùm aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum.

ARTICULUS II. — UTRUM IGNORANTIA SIT PECCATUM.

De his etiam infra, quæst. LXXXIV, art. 4 ad 5, et quæst. CV, art. 2 ad 9, et 2 2, quæst. LIII, art. 2, ad 2, et dist. 42, art. 2, quæst. I, ad 5, et De malo, quæst. III, art. 7 corp. et ad 1, 7 et 11, et quodl. I, art. 19 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ignorantia non sit peccatum. Peccatum enim est « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, » ut supra habitum est (quæst. LXXI, art. 6). Sed ignorantia non importat aliquem actum neque interiorem, neque exteriorem. Ergo ignorantia non est peccatum.

2. Præterea, peccatum directiùs opponitur gratiæ quàm scientiæ. Sed privatio gratiæ non est peccatum, sed magis pœna quædam consequens peccatum. Ergo ignorantia, quæ est privatio scientiæ, non est peccatum.

3. Præterea, si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi inquantum est voluntaria. Sed si ignorantia sit peccatum, inquantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis quàm in ignorantia. Ergo ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

4. Præterea, omne peccatum per pœnitentiam tollitur, nec aliquod peccatum transiens reatu remanet actu, nisi solùm originale. Ignorantia autem non tollitur per pœnitentiam, sed adhuc remanet actu, omni reatu (2) per pœnitentiam remoto. Ergo ignorantia non est peccatum, nisi fortè sit originale.

(1) Ignorantia concomitans non est causa peccati; ignorantia antecedens est causa peccati materialiter, ignorantia verò consequens est causa peccati formaliter.

(2) Hic reatus usurpatur pro culpa, vel magis propriè per hanc vocem intelligitur obligatio ad æternam pœnam quæ culpam per se modo inseparabili consequitur.

5. Præterea, si ipsa ignorantia sit peccatum, quamdiu remaneret ignorantia in homine, tamdiu actu peccaret. Sed continuè manet ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continuè peccaret, quod patet esse falsum, quia sic ignorantia esset peccatum gravissimum. Non ergo ignorantia est peccatum.

Sed *contra*, nihil meretur pœnam nisi peccatum. Sed ignorantia meretur pœnam, secundùm illud (I. Corinth. XIV, 38) : *Si quis ignorat, ignorabitur.* Ergo ignorantia est peccatum.

CONCLUSIO. — Ignorantia quæ studio superari non potest (atque ob id invincibilis dici solet) nullum est peccatum, sed tantummodo vincibilis, si sit eorum quæ quis scire tenetur : non illorum quæ scire non tenetur.

Respondeo dicendum quòd ignorantia in hoc à nescientia differt, quòd nescientia dicit simplicem scientiæ negationem; unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas; secundùm quem modum Dionysius in angelis nescientiam ponit (De cœl. hierarch. lib. VII, à med. cap. 5); ignorantia verò importat scientiæ privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum quæ aptus natus est scire. Horum autem quædam aliquis scire tenetur, illa scilicet sine quorum scientia non potest debitum actum rectè exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quæ sunt fidei, et universalia juris præcepta; singuli autem ea quæ ad eorum statum vel officium spectant. Quædam verò sunt quæ etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur, sicut theoremata geometriæ, et contingentia particularia, nisi in casu. Manifestum est autem quòd quicumque negligit habere vel facere id quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam ignorantia eorum quæ aliquis scire tenetur, est peccatum; non autem imputatur homini ad negligentiam si nesciat ea quæ scire non potest. Unde horum ignorantia *invincibilis* dicitur, quia studio superari non potest. Et propter hoc talis ignorantia, cùm non sit voluntaria, eo quòd non est in potestate nostra eam repellere, non est peccatum. Ex quo patet quòd nulla ignorantia invincibilis est peccatum; ignorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum quæ aliquis scire tenetur (1), non autem si sit eorum quæ quis scire non tenetur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXI, art. 6 ad 1), in hoc quod dicitur dictum, vel factum, vel concupitum, sunt intelligendæ etiam negationes oppositæ, secundùm quòd omissio habet rationem peccati; et ita negligentia, secundùm quam ignorantia est peccatum, continetur sub prædicta definitione peccati, inquantum prætermittitur aliquid quod debuit dici, vel fieri, vel concupisci ad scientiam debitam acquirendam.

Ad *secundum* dicendum, quòd privatio gratiæ, etsi secundùm se non sit peccatum, tamen ratione negligentiæ præparandi se ad gratiam potest habere rationem peccati, sicut et ignorantia; et tamen quantùm ad hoc est dissimile; quia homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus; gratia verò non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito, qui est imperatus à voluntate; ita in peccato omissionis non solùm actus voluntatis

(1) Ea quæ scire tenemur, triplicis sunt generis, ut ait Sylvius : 1° quæ pertinent ad fidem catholicam; 2° quæ pertinent ad mores communiter bene informandos; 3° quæ concernunt uniuscujusque statum. Alia namque debet scire parochus quàm parochiani; et alia episcopus quàm parochus.

est peccatum, sed etiam ipsa omissio, inquantum est aliqualiter voluntaria : et hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel etiam ipsa inconsideratio est peccatum.

Ad *quartum* dicendum, quòd licèt transeunte reatu per pœnitentiam remaneat ignorantia, secundùm quòd est privatio scientiæ, non tamen remanet negligentia, secundùm quam ignorantia peccatum dicitur (1).

Ad *quintum* dicendum, quòd, sicut in aliis peccatis omissionis, solo illo tempore homo actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat; ita est etiam de peccato ignorantiæ. Non enim continuò ignorans actu peccat, sed solùm quando est tempus acquirendi scientiam quam habere tenetur.

ARTICULUS III. — UTRUM IGNORANTIA EXCUSET EX TOTO A PECCATO.

De his etiam supra, quæst. LXXIV, art. 1 ad 2, et art. 5 corp. et ad 1, et Sent. II, dist. 22, quæst. II, art. 2, et IV, dist. 9, art. 3, quæst. II, et De malo, quæst. III, art. 8, et quodl. IX, art. 15 corp. et Ps. XIV, col. 4, et Rom. I, lect. 7 princ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ignorantia ex toto excuset à peccato : quia, ut Augustinus dicit (Retract. lib. I, cap. 9, à med.), « omne peccatum voluntarium est. » Sed ignorantia causat involuntarium, ut supra habitum est (quæst. VI, art. 8). Ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.

2. Præterea, id quod aliquis facit præter intentionem, per accidens agit. Sed intentio non potest esse de eo quod est ignotum. Ergo id quod per ignorantiam homo agit, per accidens se habet in actibus humanis. Sed quod est per accidens non dat speciem. Nihil ergo quod est per ignorantiam factum debet judicari peccatum vel virtuosum in humanis actibus (2).

3. Præterea, homo est subjectum virtutis et peccati, inquantum est particeps rationis. Sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur. Ergo ignorantia totaliter excusat à peccato.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De libero arb. lib. III, cap. 18, à princ.) quòd « quædam per ignorantiam facta rectè improbantur » (3). Sed solùm illa rectè improbantur quæ sunt peccata. Ergo quædam per ignorantiam facta sunt peccata. Non ergo ignorantia omnino excusat à peccato.

CONCLUSIO. — Ignorantia consequens vel concomitans actum peccati, non excusat à peccato; ignorantia verò, quæ causa est actûs peccati, excusat; sed non ex toto, nisi sit ignorantia invincibilis, vel ejus, quod quis scire non tenetur.

Respondeo dicendum quòd ignorantia de se habet quòd faciat actum quem causat, involuntarium esse. Jam autem dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.), quòd ignorantia dicitur causare actum quem scientia opposita prohibebat; et ita talis actus si scientia adesset, esset contrarius voluntati, quod importat nomen involuntarii. Si verò scientia, quæ per ignorantiam privatur, non prohiberet actum propter inclinationem voluntatis in ipsum, ignorantia hujus scientiæ non facit hominem involuntarium, sed non volentem, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 1) : et talis ignorantia, quæ non est causa actûs peccati, ut dictum est (hìc et art. 1 hujus quæst.), quia non

(1) Hinc B. Thomas (De malo, quæst. III, art. 2) de malo expressè docet quòd ignorantia secundùm se, ut est nuda privatio scientiæ sine ordine ad suam causam, scilicet negligentiam, non habet rationem culpæ, sed pœnæ.

(2) Quando scilicet aguntur quædam bona opera quæ quis facere non intendit, neque fortassè faceret, vel facere intenderet, si ei nota essent.

(3) Hinc Augustinus probat ex illo Apostoli (I. Tim. I, 3) : *misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*, ea esse peccata, quæ per ignorantiam fiunt; non enim eget misericordiâ, qui non peccavit. In quibus verbis notandum est, Apostolum non designare ignorantiam tanquam causam gratiæ meritoriam, sed solùm tanquam circumstantiam diminuentem ejus delictum, et objectum congruum et aptum circa quod occupari potest divina misericordia, eo modo quo aiebat David (Ps. XL) : *Sana animam meam, quia peccavi tibi*. Neque enim peccata movent et excitant Deum ad gratiam concedendam, sed potiùs de se avocant et avertunt.

causat involuntarium, non excusat à peccato. Et eadem ratio est de quacumque ignorantia non causante, sed consequente vel concomitante actum peccati. Sed ignorantia quæ est causa actûs, quia causat involuntarium, de se habet quòd excuset à peccato (1); eo quòd voluntarium est de ratione peccati. Sed quòd aliquando non totaliter excuset à peccato, potest contingere ex duobus : uno modo ex parte rei ipsius ignoratæ. Intantum enim ignorantia excusat à peccato, inquantum ignoratur aliquid esse peccatum. Potest autem contingere quòd aliquis ignoret quidem aliquam circumstantiam peccati, quam si sciret, retraheretur à peccando, sive illa circumstantia faciat ad rationem peccati, sive non ; et tamen adhuc remanet in ejus scientia aliquid per quod cognoscit illud esse actum peccati : putà si aliquis percutiens aliquem, scit quidem ipsum esse hominem, quod sufficit ad rationem peccati, non tamen scit eum esse patrem, quod est circumstantia constituens novam speciem peccati; vel fortè nescit, quòd ille se defendens repercutiat eum, quod si sciret, non percuteret; quod non pertinet ad rationem peccati. Unde licèt talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur à peccato, quia adhuc remanet ei cognitio peccati (2). Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantiæ; quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria : vel directè, sicut cùm aliquis studiosè vult nescire aliqua, ut liberiùs peccet (3); vel indirectè, sicut cùm aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes, negligit addiscere id per quod à peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam et peccatum, dummodo sit eorum quæ quis scire tenetur et potest. Et ideo talis ignorantia non totaliter excusat à peccato. Si verò sit talis ignorantia quæ omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est ejus quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino excusat à peccato.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non omnis ignorantia causat involuntarium, sicut supra dictum est (quæst. VI, art. 8). Unde non omnis ignorantia totaliter excusat à peccato.

Ad *secundum* dicendum, quòd inquantum remanet in ignorante de voluntario, intantum remanet de intentione peccati; et secundùm hoc non erit per accidens peccatum.

Ad *tertium* dicendum, quòd si esset talis ignorantia quæ totaliter usum rationis excluderet, omnino à peccato excusaret, sicut patet in furiosis et amentibus; non autem semper ignorantia causans peccatum est talis; et ideo non semper totaliter excusat à peccato.

ARTICULUS IV. — UTRUM IGNORANTIA DIMINUAT PECCATUM.

De his etiam supra, art. 3, et locis ibidem annotatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ignorantia non diminuat peccatum. Illud enim quod est commune (4) omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia est communis omni peccato (5); dicit enim Phi-

(1) Talis est ignorantia Noe, qui *bibens vinum inebriatus est* (Gen. IX, 21) ; ejus enim ebrietas non fuit intemperantiæ, sed inexperientiæ ; talis ignorantia Jacob concumbentis cum Lia, quam putabat esse Rachel uxorem suam ; talis, juxta nonnullos Patres, ignorantia Loth patrantis incestum cum filiabus suis ; neque enim de illo quidquam norat, vel voluntate in illum ferebatur. Ita Ambros. (l. I, de Abraham), et Origenes (hom. V in Gen.). Sed alii Patres illum minimè excusandum maluerunt.

(2) Unde Judas (Gen. XXXVIII) accedens ad mulierem quam ignorabat esse suam uxorem Thamar, non ignorabat tamen quòd non esset sua uxor, ac proindè reus fuit fornicationis, sed non incestûs.

(3) Ea ignorantia à theologis vocatur *affectata;* peccatum auget, nedum illud minuat.

(4) Hic et infra, nonnulli editi habent præpositionem *in*.

(5) Ita Nicolai; alii, *in omni peccato*.

losophus (Ethic. lib. III, cap. 1, à med.) quòd « omnis malus est ignorans ». Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

2. Præterea, peccatum additum peccato facit majus peccatum. Sed ipsa ignorantia est peccatum, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.) Ergo non diminuit peccatum.

3. Præterea, non est ejusdem aggravare et diminuere peccatum. Sed ignorantia aggravat peccatum : quoniam super illud Apostoli (Rom. II, 4) : *Ignoras quoniam benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit?* dicit Ambr. (implic., et Gloss. ord.) : Gravissimè peccas, si ignoras ». Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

4. Præterea, si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maximè videtur de illa quæ totaliter tollit usum rationis. Sed hujusmodi ignorantia non diminuit peccatum, sed magis auget ; dicit enim Philosophus (Ethic. cap. 5, ante med.), quòd « ebrius meretur duplices mulctationes ». Ergo ignorantia non minuit peccatum.

Sed *contra*, quidquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum, sed ignorantia est hujusmodi, ut patet (I. Tim. I, 13) : *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci.* Ergo ignorantia diminuit vel alleviat peccatum.

CONCLUSIO. — **Ignorantia peccantis, sicut ipsum voluntarium, ita etiam ipsum peccatum vel auget, vel diminuit : illa siquidem ignorentia, quæ directè et per se voluntaria est, peccatum auget. Quæ vero indirectè tantum vel per accidens voluntaria est, ipsum diminuit.**

Respondeo dicendum quòd quia omne peccatum est voluntarium, intantum ignorantia potest diminuere peccatum, inquantum diminuit voluntarium ; si autem voluntarium non diminuat, nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem quòd ignorantia quæ totaliter à peccato excusat, quia totaliter voluntarium tollit, peccatum non minuit, sed omnino aufert. Ignorantia verò quæ non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum, nec auget. Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere, quæ est causa peccati ; et tamen totaliter à peccato non excusat. Contingit autem quandoque quòd talis ignorantia directè et per se est voluntaria, sicut cùm aliquis suâ sponte nescit aliquid ut liberiùs peccet ; et talis ignorantia videtur augere voluntarium et peccatum (1) ; ex intentione (2) enim voluntatis ad peccandum provenit quòd aliquis vult subire ignorantiæ damnum propter libertatem peccandi. Quandoque verò ignorantia quæ est causa peccati non est directè voluntaria, sed indirectè vel per accidens : putà cùm aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem ; vel cùm aliquis vult bibere vinum immoderatè ; ex quo sequitur eum inebriari, et discretione carere ; et talis ignorantia diminuit voluntarium, et per consequens peccatum. Cùm enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quòd voluntas directè et per se feratur in peccatum, sed per accidens ; unde est ibi minor contemptus ; et per consequens minus peccatum (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ignorantia secundùm quam « omnis malus est ignorans, » non est causa peccati, sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem vel habitum inclinantem ad peccatum.

Ad *secundum* dicendum, quòd peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper majus peccatum, quia fortè non coinci-

(1) Ea ignorantia est ignorantia affectata de qua jam diximus (art. præc.).

(2) Nicolai, ex intentione.

(3) Ignorantia quæ minuit peccatum est ignorantia vincibilis et eò magis illud minuit quò minus vincibilis est.

dunt in idem peccatum, sed sunt plura; et potest contingere, si primum diminuat secundum, quòd ambo simul non habeant tantam gravitatem, quantam unum solum haberet; sicut homicidium gravius peccatum est, si sit à sobrio homine factum, quàm si fiat ab ebrio homine, quamvis hæc sint duo peccata; quia ebrietas plus diminuit de ratione sequentis peccati, quàm sit sua gravitas.

Ad *tertium* dicendum, quòd verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata; vel potest intelligi in genere peccati ingratitudinis, in qua summus gradus est quòd homo etiam beneficia non recognoscat; vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quæ fundamentum spiritualis ædificii subvertit.

Ad *quartum* dicendum, quòd ebrius meretur quidem « duplices mulctationes » propter duo peccata quæ committit, scilicet ebrietatem et aliud peccatum quod ex ebrietate sequitur; tamen ebrietas ratione ignorantiæ adjunctæ diminuit sequens peccatum; et fortè plus quàm sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est (in sol. 2). Vel potest dici quòd illud verbum inducitur secundùm ordinationem cujusdam Pittaci legislatoris (1), qui statuit ebrios, si percusserint, ampliùs puniendos, non ad veniam respiciens quam ebrii debent magis habere, sed ad utilitatem; quia plures injuriantur ebrii quàm sobrii, ut patet per Philosophum (Polit. lib. II, sub fin.).

QUÆSTIO LXXVII.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE APPETITUS SENSITIVI, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitûs sensitivi, utrùm passio animæ sit causa peccati; et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm passio appetitûs sensitivi possit movere vel inclinare voluntatem. — 2° Utrùm possit superare rationem contra ejus scientiam. — 3° Utrùm peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate. — 4° Utrùm hæc passio quæ est amor sui, sit causa omnis peccati. — 5° De illis tribus causis quæ ponuntur (I. Joan. II, 16) : *Concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, et superbia vitæ.* — 6° Utrùm passio quæ est causa peccati, diminuat ipsum. — 7° Utrùm totaliter excuset. — 8° Utrùm peccatum quod ex passione est, possit esse mortale.

ARTICULUS I. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR A PASSIONE APPETITUS SENSITIVI.

De his etiam supra, quæst. IX, art. 1, et quæst. X, art. 3, et 2 2, quæst. CLVI, art. 1 corp. et part. III, quæst. XLVI, art. 7 ad 1, et De ver. quæst. V, art. 10 corp. et quæst. XXIII, art. 9 ad 3 et 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non moveatur à passione appetitûs sensitivi. Nulla enim potentia passiva movetur nisi à suo objecto. Voluntas autem est potentia passiva et activa simul, inquantum est movens et mota, sicut Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 54), universaliter de vi appetitiva. Cùm ergo objectum voluntatis non sit passio appetitûs sensitivi, sed magis bonum rationis, videtur quòd passio appetitûs sensitivi non moveat voluntatem.

2. Præterea, superior motor non movetur ab inferiori, sicut anima non movetur à corpore. Sed voluntas, quæ est appetitus rationalis, comparatur ad appetitum sensitivum, sicut motor superior ad inferiorem; dicit enim Philosophus (De anima, lib. III, text. 57) quòd « appetitus rationalis movet appetitum sensitivum, sicut in corporibus cœlestibus sphæra movet

(1) Pittacus fuit unus ex septem Græciæ sapientibus; leges condidit, sed non politiam, ut ibi annotat ipse Philosophus.

sphæram. » Ergo voluntas non potest moveri à passione appetitûs sensitivi.

3. Præterea, nullum immateriale potest moveri ab aliquo materiali. Sed voluntas est potentia quædam immaterialis ; non enim utitur organo corporali, cùm sit in ratione, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 42) ; appetitus autem sensitivus est vis materialis, utpote fundata in organo corporali. Ergo patio appetitûs sensitivi non potest movere appetitum intellectivum.

Sed *contra* est quod dicitur (Danielis XIII, 56 : *Concupiscentia subvertit cor tuum*(1).

CONCLUSIO. — **Passiones appetitûs sensitivi ipsam voluntatem (cùm immaterialis sit potentia) nonnisi indirectè (eam videlicet à propria functione distrahendo, vel rectum rationis judicium impediendo) voluntatem trahere, et ad malum impellere possunt.**

Respondeo dicendum quòd passio appetitûs sensitivi non potest directè trahere aut movere voluntatem, sed indirectè potest; et hoc dupliciter : uno quidem modo secundùm quamdam abstractionem; cùm enim omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicentur, necesse est quòd quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur; tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde è contrario quando intenditur circa unum, minùs potest ad alia dispergi; tum quia in operibus animæ requiritur quædam intentio, quæ dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundùm hunc modum per quamdam distractionem, quando motus appetitûs sensitivi fortificatur secundùm quamcumque passionem, necesse est quòd remittatur vel totaliter impediatur motus proprius appetitûs rationalis, qui est voluntas. Alio modo ex parte objecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim judicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis et judicium virtutis æstimativæ, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quòd passionem appetitûs sensitivi sequitur imaginationis apprehensio et judicium æstimativæ, sicut etiam dispositionem linguæ sequitur judicium gustûs; unde videmus quòd homines in aliqua passione existentes non facilè imaginationem avertunt ab his circa quæ afficiuntur; unde per consequens judicium rationis plerumque sequitur passionem appetitûs sensitivi, et per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi judicium rationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per passionem appetitûs sensitivi fit aliqua immutatio circa judicium de objecto voluntatis, sicut dictum est (in corp. art.), quamvis ipsa passio appetitûs sensitivi non sit directè voluntatis objectum.

Ad *secundum* dicendum, quòd superius non movetur ab inferiori directè sed indirectè quodammodo moveri potest : sicut dictum est (in corp. art.)

Et similiter dicendum est ad *tertium*.

ARTICULUS II. — UTRUM RATIO POSSIT SUPERARI A PASSIONE CONTRA SUAM SCIENTIAM (2).

De his etiam De malo, quæst. III, art. 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratio non possit superari à passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur à debiliori. Sed scientia propter suam certitudinem est fortissimum eorum quæ in

(1) Dicit quoque et in eodem sensu Jacob. I : *Unusquisque tentatur à concupiscentia sua abstractus et illectus : deinde concupiscentia cùm concupiscit, parit peccatum.*

(2) Sensus illius quæstionis est fieri ne possit, ut quod quispiam novit esse illicitum, passione victus agat, stante illâ notitiâ.

nobis sunt. Ergo non potest superari à passione, quæ est debilis (1), et citò transiens.

2. Præterea, voluntas non est nisi boni vel apparentis boni. Sed cùm passio trahit voluntatem in id quod est verè bonum, non inclinat rationem contra scientiam; cùm autem trahit eam in id quod est apparens bonum, et non existens, trahit eam in id quod rationi videtur. Hoc autem est in scientia rationis quod ei videtur. Ergo passio nunquam inclinat rationem contra suam scientiam.

3. Præterea, si dicatur quòd trahit rationem scientem aliquid in universali, ut contrarium judicet in particulari, contra. Universalis et particularis propositio si opponantur, opponuntur secundùm contradictionem, sicut: « Omnis homo, et non omnis homo. » Sed duæ opiniones, quæ sunt contradictoriæ, sunt contrariæ, ut dicitur (Periherm. lib. II, cap. ult.). Si igitur aliquis sciens aliquid in universali, judicaret oppositum in singulari, sequeretur quòd haberet simul contrarias opiniones, quod est impossibile.

4. Præterea, quicumque scit universale, scit etiam particulare, quod novit sub universali contineri; sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodo ipsum sciat esse mulam, ut patet per id quod dicitur (Posteriorum lib. I, text. 2). Sed ille qui scit aliquid in universali, putà nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universali contineri, putà hunc actum esse fornicarium (2). Ergo videtur quòd etiam in particulari sciat.

5. Præterea, « ea quæ sunt in voce, sunt signa intellectûs animæ, » secundùm Philosophum (in princ. lib. I Periherm.). Sed homo in passione existens frequenter confitetur id quod eligit esse malum etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam. Sic igitur videtur quòd passiones non possint trahere rationem contra scientiam universalem; quia non potest esse quòd habeat scientiam universalem, et æstimet oppositum in particulari.

Sed *contra* est quod dicit Apostolus (Roman. VII, 23) : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati.* Lex autem quæ est in membris, est concupiscentia ; de qua supra locutus fuerat. Cùm igitur concupiscentia sit passio quædam, videtur quòd passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit.

CONCLUSIO.—Possunt sæpe numero passiones appetitûs sensitivi rationem et ejus universalem scientiam impedire : vel per modum distractionis, vel ad contrarium impellendo, vel aliquam corporalem transmutationem causando, ex qua vel totaliter impediatur, vel ex parte saltem ligetur rationis usus.

Respondeo dicendum quòd opinio Socratis fuit, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 2, in princ.), quòd scientia nunquam posset superari à passione; unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliqualiter rectè sapiebat; quia cùm voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum movetur, nisi id quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareat; et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore rationis (3). Unde dicitur (Prov. XIV, 22) : *Errant qui operantur malum*. Sed quia experimento patet quòd multi agunt contra ea quorum

(1) Nicolai, *mobilis*.

(2) Ita codd. et exempla omnia. Theologi supplendum censent : *Hunc actum non esse faciendum*.

(3) Hinc declarat B. Thomas (quæst. LXXVIII, art. 1 ad 1) aliquam esse ignorantiam, non tantùm in his qui peccant ex ignorantia, sed etiam in illis qui peccant tum ex passione, tum ex malitia (Cf. quæst. LXXVI, art. 4 ad 1 ; quæst. LVIII, art. 2, et 2 2, quæst. XXXV, art. 2, et quæst. LI, art. 3 ad 2).

scientiam habent, et auctoritate divinâ confirmatur, secundùm illud (Luc. XII, 47) : *Servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit, plagis vapulabit multis*; et (Jacobi IV, 17) dicitur : *Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi,* non simpliciter verum dixit; sed oportet distinguere, ut Philosophus tradit (Ethic. lib. VII. cap. 3). Cùm enim ad rectè agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari, utriusque defectus sufficit ad hoc quòd impediatur rectitudo voluntatis et operis, ut supra dictum est (quæst. LXXVI, art. 1). Contingit ergo quòd aliquis habeat scientiam in universali, putà nullam fornicationem esse faciendam, sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum, qui est fornicatio, non esse faciendum; et hoc sufficit ad hoc quòd voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Et iterum considerandum est quòd nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quòd aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solùm in universali, sed tamen in actu non consideret; et tunc non videtur difficile quòd præter id quod actu non considerat homo agat. Quòd autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis; putà cùm homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriæ conclusiones, quas statim in promptu habet considerare; quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu, propter aliquod impedimentum superveniens, putà propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem; et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, inquantum passio impedit talem considerationem. Impedit autem tripliciter : primò quidem per quamdam distractionem, sicut supra expositum est (art. præc.); secundò per contrarietatem, quia plerumque passio inclinat ad contrarium hujus quod scientia universalis habet; tertiò per quamdam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne liberè in actum exeat; sicut etiam somnus vel ebrietas, quâdam corporali transmutatione factâ, ligat usum rationis. Et quòd hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quòd aliquando, cùm passiones multùm intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis (1); multi enim propter abundantiam amoris et iræ sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad judicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd scientia universalis, quæ est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis, eo quòd operationes sunt circa singularia; unde non est mirum si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc ipsum quòd rationi videatur in particulari aliquid bonum, quod non est bonum, contingit ex aliqua passione; et tamen hoc particulare judicium est contra universalem scientiam rationis.

Ad *tertium* dicendum, quòd non posset contingere quòd aliquis haberet simul in actu scientiam aut opinionem veram de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut è converso; sed bene potest contingere quòd aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universali affirmativo, et falsam opinionem in actu de particulari negativo: actus enim directè non contrariatur habitui, sed actui.

(1) Interdùm verò sic ut quamvis non totaliter amittatur, minus tamen sit liber.

Ad *quartum* dicendum, quòd ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire; sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 3), quòd syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas particulares et duas universales : quarum una est rationis, putà nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, putà delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem, ne assumat et concludat sub prima; unde eà durante assumit et concludit sub secunda.

Ad *quintum* dicendum, quòd, sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente dijudicare non potest, ebrietate prohibente; ita in passione existens etsi ore proferat hoc non esse faciendum, tamen interiùs hoc animo sentit quod sit faciendum, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 3, à med.).

ARTICULUS III. — UTRUM PECCATUM QUOD EST EX PASSIONE, DEBEAT DICI EX INFIRMITATE (1).

De his etiam infra, quæst. LXXXV, art. 3 ad 4, et Sent. II, dist. 22, quæst. II, art. 2 ad 5, et in Exp. litt. fin. et IV, dist. 19, quæst. I, art. 3, quæst. II ad 2, et De malo, quæst. III, art. 8 ad 3, et art. 9, 10, 11 et 12 corp. et Psal. IX, corp. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate. Passio enim est quidam vehemens motus appetitûs sensitivi, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Vehementia autem motûs magis attestatur fortitudini quàm infirmitati. Ergo peccatum quod est ex passione, non debet dici ex infirmitate.

2. Præterea, infirmitas hominis maximè attenditur secundùm illud quod est in eo fragilius. Hoc autem est caro; unde dicitur (Psal. LXXVII, 39) : *Recordatus est quia caro sunt.* Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate quod est ex aliquo corporis defectu, quàm quod est ex animæ passione.

3. Præterea, ad ea non videtur homo esse infirmus quæ ejus voluntati subduntur. Sed facere vel non facere ea ad quæ passio inclinat, hominis voluntati subditur, secundùm illud (Genes. IV, 7) : *Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.* Ergo peccatum quod est ex passione, non est ex infirmitate.

Sed *contra* est quòd Tullius (De Tuscul. quæst. lib. IV, ante med. et deinc.) passiones animæ ægritudines vocat. Ægritudines autem alio nomine infirmitates dicuntur. Ergo peccatum quod est ex passione, debet dici ex infirmitate.

CONCLUSIO. — Cùm passiones sint quædam animæ ægritudines rationis regulam impedientes; quæcumque peccata ex passione procedunt quasi ex illius infirmitate procedere dicuntur.

Respondeo dicendum quòd causa peccati propria est ex parte animæ, in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur vel impeditur in executione propriæ operationis propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet quòd humores et membra hominis non subdantur virtuti regitivæ et motivæ corporis; unde et membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani, sicut oculus, quando non potest clarè videre, ut dicit Philosophus (De historiis animalium, lib. X, cap. 1, circa princ.). Unde et infirmitas animæ dicitur, quando impeditur anima in propria operatione propter inordinationem partium ipsius. Sicut autem par-

(1) Apostolus dicit (Rom. V) : *Debemus nos firmiores imbecillitatem infirmorum sustinere.*

tes corporis dicuntur esse inordinatæ, quando non sequuntur ordinem naturæ, ita et partes animæ dicuntur esse inordinatæ, quando non subduntur ordini rationis; ratio enim est vis regitiva partium animæ. Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis aut irascibilis aliquâ passione afficitur, et per hoc impedimentum præstatur modo prædicto debitæ actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde et Philosophus (Ethic. lib. VII, cap. 8, circa princ.) comparat incontinentem epileptico, cujus partes moventur in contrarium ejus quod ipse disponit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut quantò fuerit motus fortior in corpore præter ordinem naturæ, tantò est major infirmitas; ita quantò fuerit motus fortior passionis præter ordinem rationis, tantò est major infirmitas animæ.

Ad *secundum* dicendum quòd peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem; potest enim qui est corpore infirmus promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum; impeditur autem per passionem, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Unde cùm dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animæ quàm ad infirmitatem corporis. Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animæ infirmitas carnis, inquantum ex conditione carnis passiones animæ insurgunt in nobis, eò quòd appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali.

Ad *tertium* dicendum, quòd in potestate quidem voluntatis est assentire vel non assentire his in quæ passio inclinat, et pro tanto dicitur noster appetitus sub nobis esse; sed tamen iste assensus vel dissensus voluntatis impeditur per passionem modo prædicto (in corp. art. et art. 1 hujus quæst.).

ARTICULUS IV. — UTRUM AMOR SUI SIT PRINCIPIUM OMNIS PECCATI (1).
De his etiam infra, art. 5 corp. et quæst. LXXXIV. art. 2 ad 3, et 22, quæst. XXV, art. 7 ad 1, et quæst. CLIII, art. 5 ad 5, et Sent. II, dist. 42, quæst. I, art. 1 corp., et De malo, quæst. VIII, art. 1 ad 19.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd amor sui non sit principium omnis peccati. Id enim quod est secundùm se bonum et debitum, non est propria causa peccati. Se amor sui est secundùm se bonum et debitum: unde præcipitur homini ut diligat proximum sicut seipsum (Lev. XIX). Ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

2. Præterea, Apostolus dicit (Rom. VII, 8): *Occasione acceptâ peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam*; ubi Glossa ord. (ex lib. De spiritu et litt. cap. 4) dicit quòd « bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet », quod dicitur propter hoc quia concupiscentia est causa omnis peccati. Sed concupiscentia est alia passio ab amore, ut supra habitum est (quæst. III, art. 2. et quæst. XXIII, art. 4). Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

3. Præterea, Augustinus super illud (Psal. LXXIX): *Incensa igni, et suffossa,* dicit quòd « omne peccatum est ex amore malè inflammante, vel ex timore malè humiliante ». Non ergo solus amor sui est causa peccati.

4. Præterea, sicut homo peccat quandoque propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 28, in

(1) Amorem sui, ut omnium peccatorum causam, indicat his verbis Apostolus (Rom. VIII): *Erant homines seipsos amantes, cupidi, elati, superbi, blasphemi, parentibus non obedientes, ingrati, scelesti, sine affectione, sine pace, criminatores,* etc.

princ. et in Psal. LXIV, à princ.), quòd «amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis.» Sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

CONCLUSIO. — Cùm omne peccatum ex inordinato appetitu alicujus boni proveniat, inordinatus etiam sui amor, qui appetitum illum in se includit, causa est et initium omnis peccati.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXV, art. 1), propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum; ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicujus temporalis boni. Quòd autem aliquis appetat inordinatè aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quòd inordinatè amat se ipsum; hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quòd inordinatus amor sui est causa omnis peccati (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quòd velit sibi bonum quod congruit; sed amor sui inordinatus qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati, secundùm Augustinum (loc. cit. in arg. *Sed cont.*).

Ad *secundum* dicendum, quòd concupiscentia quâ aliquis appetit sibi bonum, reducitur ad amorem sui sicut ad causam, ut jam dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quòd aliquis dicitur amare et illud bonum quod optat sibi, et se, cui bonum optat. Amor igitur, secundùm quòd dicitur ejus esse quod optatur, putà quòd aliquis dicitur amare vinum vel pecuniam, respicit (2) pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali; omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicujus boni, vel ex inordinata fuga alicujus mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui; propter hoc enim homo vel appetit bona, vel fugit mala, quia amat seipsum.

Ad *quartum* dicendum, quòd amicus est quasi alter ipse (Ethic. lib. IX, cap. 4); et ideo quòd peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

ARTICULUS V. — UTRUM CONVENIENTER PONANTUR CAUSÆ PECCATORUM CONCUPISCENTIA CARNIS, CONCUPISCENTIA OCULORUM ET SUPERBIA VITÆ (3).

De his etiam infra, quæst. CVIII, art. 3 ad 4, et Sent. II, dist. 32, quæst. II, art. 1, et De malo, quæst. VIII, art. 1 ad 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter ponantur causæ peccatorum esse *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum*, et *superbia vitæ*, quia, secundùm Apostolum (I. Timoth. ult. 10), *radix omnium malorum est cupiditas*. Sed superbia vitæ sub cupiditate non continetur. Ergo non debet poni inter causas peccatorum.

2. Præterea, concupiscentia carnis maximè ex visione oculorum excitatur, secundùm illud (Dan. XIII, 56) : *Species decepit te*. Ergo non debet dividi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

3. Præterea, concupiscentia est delectabilis appetitus, ut supra habitum est (quæst. XXX, art. 2). Delectationes autem contingunt non solùm secundùm visum, sed etiam secundùm alios sensus. Ergo deberet etiam poni « concupiscentia auditûs, » et aliorum sensuum.

4. Præterea, sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiscentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, ut dictum est (art. præc.

(1) Amor ille est inordinatus amor sui in genere, complectens tum sensitivum, qui est passio, tum rationalem qui est simplex motus voluntatis.

(2) Al., *recipit*.

(3) In hoc articulo docet S. Doctor convenienter poni has peccatorum causas, concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum et superbiam vitæ, ex textu I. Joan II.

ad 3). Sed nihil hìc enumeratur pertinens ad fugam mali. Ergo insufficienter causæ peccatorum tanguntur.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Joan. II, 16)*: *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ.* In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum; unde et ibidem dicitur quòd *totus mundus in maligno positus est.* Ergo prædicta tria sunt causæ peccatorum.

CONCLUSIO. — Quum triplex sit inordinatus appetitus boni, qui causa est omnis peccati, tres etiam esse peccatorum causas, concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum, et superbiam vitæ, fatendum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. præc.), inordinatus amor sui est causa omnis peccati. In amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni; unusquisque enim appetit bonum ei quem amat. Unde manifestum est quòd inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati. Bonum autem dupliciter est objectum sensibilis appetitûs, in quo sunt animæ passiones, quæ sunt causa peccati : uno modo absolutè, secundùm quòd est objectum concupiscibilis; alio modo sub ratione ardui, prout est objectum irascibilis, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 1). Est autem duplex concupiscentia, sicut supra habitum est (quæst. XXX, art. 3) : una quidem naturalis, quæ est eorum quibus natura corporis sustentatur, sive quantùm ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi, sive quantùm ad conservationem speciei, sicut in venereis; et horum inordinatus appetitus dicitur concupiscentia carnis. Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quæ per sensum carnis sustentationem aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundùm apprehensionem imaginationis, aut alicujus hujusmodi acceptionis (1), sicut sunt pecunia, ornatus vestium, et alia hujusmodi; et hæc quidem animalis concupiscentia vocatur concupiscentia oculorum; sive intelligatur concupiscentia oculorum, id est, ipsius visionis, quæ fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundùm quòd Augustinus exponit (Conf. lib. x, cap. 35, parum à princ.), sive referatur ad concupiscentiam rerum, quæ exteriùs oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundùm quòd ab aliis exponitur. Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad superbiam vitæ; nam superbia est appetitus inordinatus excellentiæ, ut inferiùs dicetur (quæst. LXXXIV, art. 2, et 2 2, quæst. CLXII, art. 1). Et sic patet quòd ad ista tria reduci possunt omnes passiones quæ sunt causa peccati : nam ad duo prima reducuntur omnes passiones concupiscibilis; ad tertium autem omnes passiones irascibilis; quod ideo non dividitur in duo, quia omnes passiones irascibilis (2) conformantur concupiscentiæ animali (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd secundùm quòd cupiditas importat universaliter appetitum cujuslibet boni, sic etiam superbia vitæ continetur sub cupiditate. Quomodo autem cupiditas, secundùm quòd est speciale vitium, quod avaritia nominatur, sit radix omnium peccatorum, infra dicetur (quæst. LXXXIV, art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd concupiscentia oculorum non dicitur hìc concupiscentia omnium rerum quæ videri oculis possunt, sed solùm earum in quibus non quæritur delectatio carnis quæ est secundùm tactum, sed solùm delectatio oculi, id est cujuscumque apprehensivæ virtutis.

(1) Ita Mss. et exempla plurima. Al., *acceptationis*.

(2) Ita cum codd. Alcan. et Camer. Nicolai. Edit. Rom. et Patav. addunt hìc *naturaliter*.

(3) Per hæc tria quæ hìc S. Doctor recenset, intelligi possunt intemperantia, avaritia et superbia.

Ad *tertium* dicendum, quòd sensus visûs est excellentior inter omnes alios sensus, et ad plura se extendens, ut dicitur (Metaph. lib. I, in princ.), et ideo nomen ejus transfertur ad omnes alios sensus, et etiam ad omnes interiores apprehensiones, ut Augustinus dicit in libro De verbis Domini (serm. 133, à med.).

Ad *quartum* dicendum, quòd fuga mali causatur ex appetitu boni, ut supra dictum est (quæst. XXV, art. 2, et quæst. XXIX, art. 2); et ideo ponuntur solùm passiones inclinantes ad bonum tanquam causæ earum quæ faciunt inordinatè fugam mali.

ARTICULUS VI. — UTRUM PECCATUM ALLEVIETUR PROPTER PASSIONEM.

De his etiam supra, quæst. XXIII, art. 3 ad 3, et quæst. XLVII, art. 2 corp. et De ver. quæst. XXVI, art. 7, et De malo, quæst. III, art. 11.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum non allevietur propter passionem. Augmentum enim causæ auget effectum : si enim calidum dissolvit, magis calidum magis dissolvit. Sed passio est causa peccati, ut habitum est (art. præc.). Ergo quantò est intensior passio, tantò majus est peccatum. Passio igitur non minuit peccatum, sed auget.

2. Præterea, sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum; tantò enim aliquis magis videtur mereri, quantò ex majori misericordia pauperi subvenit. Ergo etiam mala passio magis aggravat peccatum quàm alleviet.

3. Præterea, quantò intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tantò graviùs videtur peccare. Sed passio impellens voluntatem facit eam vehementiùs ferri in actum peccati. Ergo passio aggravat peccatum.

Sed *contra*, passio ipsa concupiscentiæ vocatur tentatio carnis. Sed quantò aliquis majori tentatione prosternitur, tantò minùs peccat, ut patet per Augustinum (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 12, in fin.).

CONCLUSIO. — Passiones antegressæ actum peccati, quo sunt vehementiores, eo magis peccatum diminuunt : contrariò subsequentes eo augent magis, quo sunt vehementiores.

Respondeo dicendum quòd peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Passio autem est motus appetitûs sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, secundùm quòd passio appetitûs sensitivi trahit vel inclinat rationem vel voluntatem, ut supra dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst. et quæst. X, art. 3). Consequenter autem, secundùm quòd motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores. Non enim potest voluntas intensè moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo. Si igitur accipitur passio secundùm quòd præcedit actum peccati, sic necesse est quòd diminuat peccatum. Actus enim intantum est peccatum, inquantum est voluntarius, et in nobis (1) existens. Esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem et per voluntatem. Unde quantò (2) ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens; et secundùm hoc passio minuit peccatum, inquantum minuit voluntarium. Passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget (3), vel potiùs est signum magnitudinis ejus, inquantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati.

(1) In nobis, id est, in potestate nostra vel in arbitrio nostro ad agendum vel non agendum.

(2) Ita cum Mss. edit. Rom. et Patav Nicolai cum Theologis, *quando*.

(3) Ut cùm aliquis cupiens de suo inimico ulcisci, spontè assumit iram, ut tantò vehementiùs agat.

Et sic verum est quòd quantò aliquis majori libidine vel concupiscentiâ peccat, tantò magis peccat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd passio est causa peccati ex parte conversionis. Gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis, quæ quidem ex conversione sequitur per accidens, id est præter intentionem peccantis. Causæ autem per accidens augmentatæ non augmentant effectus, sed solùm causæ per se.

Ad *secundum* dicendum, quòd bona passio consequens judicium rationis augmentat meritum; si autem præcedat, ut scilicet homo magis ex passione quàm ex judicio rationis moveatur ad bene agendum, talis passio diminuit bonitatem et laudem actûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus, non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si solâ ratione moveretur ad peccandum.

ARTICULUS VII. — UTRUM PASSIO TOTALITER EXCUSET A PECCATO.

De his etiam infra, art. 8 ad 3, et De malo, quæst. III, art. 10 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd passio totaliter excuset à peccato. Quidquid enim causat involuntarium, excusat totaliter à peccato. Sed concupiscentia carnis, quæ est quædam passio, causat involuntarium, secundùm illud (Gal. v, 17) : *Caro concupiscit adversus spiritum, ut non quæcumque vultis illa faciatis.* Ergo passio totaliter excusat à peccato.

2. Præterea, passio causat ignorantiam quamdam in particulari, ut dictum est (art. 2 huj. quæst. et quæst. LXXVI, art. 3). Sed ignorantia particularis totaliter excusat à peccato, sicut supra habitum est (quæst. VI, art. 8). Ergo passio totaliter excusat à peccato.

3. Præterea, infirmitas animæ gravior est quàm infirmitas corporis. Sed infirmitas corporis totaliter excusat à peccato, ut patet in phreneticis. Ergo multò magis passio, quæ est infirmitas animæ.

Sed *contra* est quod Apostolus (Rom. VII) vocat *passiones peccatorum*, nonnisi quia peccata causant ; quod non esset, si à peccato totaliter excusarent. Ergo passiones non totaliter à peccato excusant.

CONCLUSIO. — Passiones quæ usum rationis prorsus tollunt, ab omni culpa excusant : nisi fortassis passiones istæ fuerint voluntariæ; quo casu et peccata sequentia homini imputantur.

Respondeo dicendum quòd secundùm hoc solùm actus aliquis qui de genere suo est malus totaliter à peccato excusatur, quòd totaliter involuntarius redditur. Unde, si sit talis passio quæ totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter à peccato excusat; alioquin non totaliter. Circa quod duo consideranda videntur : primò quidem, quòd aliquid potest esse voluntarium vel secundùm se, sicut quando voluntas directè in ipsum fertur ; vel secundùm suam causam, quando voluntas fertur in causam, et non in effectum, ut patet in eo qui voluntariè inebriatur ; ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit (1). Secundò considerandum est quòd aliquid dicitur voluntarium directè vel indirectè; directè quidem id in quod voluntas fertur; indirectè autem illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet. Secundùm hoc igitur distinguendum est : quia passio quandoque quidem est tanta, quòd totaliter aufert usum rationis, sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt; et tunc si talis passio à principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia est voluntarius in sua causa, sicut etiam de ebrie-

(1) De hoc peccato confer quæ dictura sunt (2 2, quæst. CL).

tate dictum est (hic sup.). Si verò causa non fuerit voluntaria, sed naturalis, potà cùm aliquis ex ægritudine vel aliqua hujusmodi causa incidit in talem passionem quæ totaliter aufert usum rationis, actus omnino redditur involuntarius, et per consequens totaliter à peccato excusatur. Quandoque verò passio non est tanta quòd totaliter intercipiat usum rationis; et tunc ratio potest passionem excludere divertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum; quia membra non applicantur operi nisi per consensum rationis, ut supra dictum est (quæst. XVII, art. 9). Unde talis passio non totaliter excusat à peccato.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc quod dicitur : « Ut non quæcumque vultis, illa faciatis, » non est referendum ad ea quæ fiunt per exteriorem actum, sed ad interiorem concupiscentiæ motum : vellet enim homo (1) nunquam concupiscere malum; sicut etiam exponitur id quod dicitur (Rom. VII, 19) : *Quod odi malum, illud facio.* Vel potest referri ad voluntatem præcedentem passionem, ut patet in incontinentibus, qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd ignorantia particularis quæ totaliter excusat, est ignorantia circumstantiæ (2), quam quidem quis scire non potest debità diligentià adhibità; sed passio causat ignorantiam juris in particulari, dum impedit applicationem communis scientiæ ad particularem actum; quam quidem passionem ratio repellere potest, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd infirmitas corporis est involuntaria; esset autem simile, si esset voluntaria, sicut de ebrietate dictum est (in corp. art.), quæ est quædam corporalis infirmitas.

ARTICULUS VIII. — UTRUM PECCATUM QUOD EST EX PASSIONE, POSSIT ESSE MORTALE.

De his etiam De malo, quæst. III, art. 10, et Ethic. lib. III, lect. 17.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale. Sed peccatum quod est ex infirmitate, est veniale, cùm habeat in se causam veniæ. Cùm igitur peccatum quod est ex passione, sit ex infirmitate, videtur quòd non possit esse mortale.

2. Præterea, causa est potior effectu (3). Sed passio non potest esse peccatum mortale : non enim in sensualitate (4) est peccatum mortale, ut supra habitum est (quæst. LXXIV, art. 4). Ergo peccatum quod est ex passione non potest esse mortale.

3. Præterea, passio abducit à ratione, ut ex dictis patet (art. 1 et 2 hujus quæst.). Sed rationis est converti ad Deum, vel averti à Deo : in quo consistit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo quod est ex passione non potest esse mortale.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. VII, 5) quòd *passiones peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum morti.* Hoc autem est proprium peccati mortalis quòd fructificet morti. Ergo peccatum quod est ex passione potest esse mortale.

(1) Vellet enim homo justus non sentire tales motus, et tamen velit, nolit, eos sentit, ut jam dictum (quæst. X, art. 3 ad 1).

(2) Non verò ignorantia particularis quam vitare potuit ac debuit, ignorantiam hujusmodi passio non causat.

(3) Ita ex cod. Camer. Theologi, Nicolai, et edit. Patavinæ. Edit. Rom. cum cod. Alcan. aliisque : *Causa non est potior effectu.*

(4) In qua sola nihilominus est passio, ut in subjecto et principio suo; si per sensualitatem uterque sensitivus appetitus irascibilis et concupiscibilis intelligatur.

CONCLUSIO. — Peccatum ex passione procedens potest nonnunquam mortale esse, cùm quis ex passione ad actum exteriorem peccati procedit.

Respondeo dicendum quòd peccatum mortale, ut supra dictum est (quæst. LXXII, art. 5), consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus; quæ quidem aversio pertinet ad rationem deliberantem cujus etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solummodo potest contingere quòd inclinatio animæ in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere; quod contingit in subitis motibus. Cùm autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subitò : unde ratio deliberans potest hìc occurrere; potest enim excludere, vel saltem impedire passionem, ut dictum est (art. præc.); unde, si non occurrat, est peccatum mortale; sicut videmus quòd multa homicidia et multa adulteria per passionem committuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd veniale dicitur tripliciter: uno modo ex causa, quia scilicet habet aliquam causam veniæ, quæ diminuit peccatum, et sic peccatum ex infirmitate vel ignorantia dicitur veniale; alio modo ex eventu, sicut omne peccatum per pœnitentiam fit veniale, id est, veniam consequitur; tertio modo dicitur veniale ex genere, sicut verbum otiosum, et hoc solum veniale opponitur mortali. Objectio autem procedit de primo.

Ad *secundum* dicendum, quòd passio est causa peccati ex parte conversionis. Quòd autem sit mortale, est ex parte aversionis, quæ per accidens sequitur ad conversionem, ut dictum est (art. 6 hujus quæst. ad 1); unde ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio non semper in suo actu totaliter à passione impeditur : unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit averti vel converti ad Deum. Si autem totaliter tolleretur usus rationis, jam non esset peccatum nec mortale, nec veniale.

QUÆSTIO LXXVIII.

DE CAUSA PECCATI QUÆ EST MALITIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati quæ est ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm aliquis possit ex certa malitia seu industria peccare. — 2° Utrùm quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. — 3° Utrùm quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. — 4° Utrùm ille qui peccat ex certa malitia graviùs peccet quàm ille qui peccat ex passione.

ARTICULUS I. — UTRUM ALIQUIS PECCET EX CERTA MALITIA.

De his etiam 2 2, quæst. CLXI, art. 2 corp. et part. III, quæst. LXXXVIII, art. 4 corp. et Sent. II, dist. 7, quæst. I, art. 2 corp. et De malo, quæst. II, art. 8 ad 4, et quæst. III, art. 2, per tot., et art. 4 corp. et ad 7 et 8, et ad Rom. II, lect. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur industriæ seu certæ malitiæ. Sed « omnis malus est ignorans, » secundùm Philosophum (Ethic. lib. III, cap. 1, à med.); et (Prov. XIV, 22) dicitur : *Errant qui operantur malum*. Ergo nullus peccat ex certa malitia.

2. Præterea, Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4, part. 4, lect. 14 et 22) quòd « nullus intendens ad malum operatur. » Sed hoc videtur esse peccare ex malitia, intendere malum in peccando; quod enim est præter intentionem, est quasi per accidens, et non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

3. Præterea, malitia ipsa peccatum est. Si igitur malitia sit causa peccati, sequetur quòd peccatum sit causa peccati in infinitum, quod est inconveniens. Nullus igitur ex malitia peccat.

Sed *contra* est quod dicitur (Job, xxxiv, 27): *Quasi de industria recesserunt à Deo, et vias ejus intelligere noluerunt.* Sed recedere à Deo est peccare. Ergo aliqui peccant ex industria seu ex certa malitia.

CONCLUSIO. — Dicuntur nonnunquam homines ex certa malitia peccare, quando ex certa scientia peccatum eligunt.

Respondeo dicendum quòd homo, sicut et quælibet alia res, naturaliter habet appetitum boni; unde quòd ad malum ejus appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione seu inordinatione in aliquo principiorum hominis: sic enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus et appetitus tam rationalis, qui dicitur voluntas, quàm sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque sicut (1) ex defectu intellectûs, putà cùm aliquis per ignorantiam peccat, et ex defectu appetitûs sensitivi, sicut cùm aliquis ex passione peccat; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius. Est autem voluntas inordinata, quando minùs bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minùs amato, ad hoc quòd potiatur bono magis amato; sicut cùm homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam quam magis amat. Ita per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, putà divitias vel voluptatem, quàm ordinem rationis vel legis divinæ, vel charitatem Dei, vel aliquid hujusmodi, sequitur quòd velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum quàm privatio alicujus boni; et secundùm hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde dicitur ex certa malitia vel industria peccare, quasi scienter malum eligens.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ignorantia quandoque quidem excludit scientiam quâ aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur; et tunc dicitur ex ignorantia peccare; quandoque autem excludit scientiam quâ homo scit hoc nunc esse malum, sicut cùm ex passione peccatur; quandoque autem excludit scientiam quâ aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum; et sic dicitur ignorare qui ex certa malitia peccat (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd malum non potest esse secundùm se intentum ab aliquo; potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est (in corp. art.); et in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quòd pateretur detrimentum alterius boni; sicut aliquis lascivus vellet frui delectatione absque offensa Dei; sed duobus propositis, magis vult peccando incurrere offensam Dei, quàm delectatione privari.

Ad *tertium* dicendum, quòd malitia ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis, secundùm quòd habitus malus à Philosopho (Ethic. lib. v, cap. 1, à princ.) nominatur malitia, sicut habitus bonus nominatur virtus; et secundùm hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitûs. Potest etiam intelligi malitia actualis, sive

(1) Ita Mss. et edit. passim Theologi removent *sicut.*

(2) Hinc qui peccat ex malitiâ nihilominus semper laborat aliquâ ignorantiâ, eâ scilicet quæ dicitur ignorantia electionis.

ipsa mali electio malitia nominetur (et sic dicitur aliquis ex malitia peccare, inquantum ex mali electione peccat), sive etiam malitia dicatur aliqua præcedens culpa, ex qua oritur subsequens culpa, sicut cùm aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia; et tunc idem non est causa sui ipsius; sed actus interior est causa actûs exterioris, et unum peccatum est causa alterius; non tamen in infinitum, quia est devenire ad aliquod primum peccatum, quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut ex supradictis patet (quæst. LXXV, art. 4, ad 3).

ARTICULUS II. — UTRUM QUICUMQUE PECCAT EX HABITU, PECCET EX CERTA MALITIA.

De his etiam infra, art. 3, et Rom. I, lect. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Peccatum enim quod est ex certa malitia, videtur esse gravissimum. Sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu, sicut cùm dicit verbum otiosum. Non ergo omne peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

2. Præterea, « actus ex habitu procedentes sunt similes actibus ex quibus habitus generantur, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2). Sed actus præcedentes habitum vitiosum non sunt ex certa malitia. Ergo etiam peccata quæ sunt ex habitu non sunt ex certa malitia.

3. Præterea, in his quæ aliquis ex certa malitia committit, gaudet postquam commisit, secundùm illud (Proverb. II, 14) : *Qui lætantur cùm malè fecerint, et exultant in rebus pessimis :* et hoc ideo, quia unicuique est delectabile, cùm consequitur id quod intendit, et qui operatur quod est ei quodammodo connaturale secundùm habitum. Sed illi qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent : pœnitudine enim replentur pravi, id est habentes habitum vitiosum, ut dicitur (Ethic. lib. IX, cap. 4, sub fin.). Ergo peccata quæ sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

Sed *contra*, peccatum ex certa malitia dicitur esse quod est ex electione mali. Sed unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per proprium habitum, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 2) de habitu virtuoso. Ergo peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

CONCLUSIO. — Cùm habitus sit confirmata et quasi naturalis ipsius voluntatis ad malum conversio, secundùm quam voluntati conforme est malum eligere; peccantes ex habitu peccare ex certa malitia est manifestum.

Respondeo dicendum quòd non est idem peccare habentem habitum, et peccare ex habitu. Uti enim habitu non est necessarium, sed subjacet voluntati habentis. Unde et habitus definitur esse « quo quis utitur cùm voluerit » (ut sup. quæst. LX, art. 1). Et ideo sicut potest contingere quòd aliquis habens habitum vitiosum prorumpat in actum virtutis, eò quòd ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, sed aliquid ejus integrum manet, ex quo provenit quòd peccator aliqua operatur de genere bonorum: ita etiam potest contingere quòd aliquis habens habitum vitiosum interdum non ex habitu operetur, sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia. Sed quandocumque utitur habitu vitioso, necesse est quòd ex certa malitia peccet : quia unicuique habenti habitum est per se diligibile (1) id quod est ei conveniens secundùm proprium habitum; quia sic fit ei quodammodo connaturale, secundùm quòd consuetudo et habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundùm habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale : ex quo sequitur quòd homo

(1) Ita Mss. et editi passim. Theologi, *eligibile.*

eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est ei secundùm habitum conveniens. Et hoc est ex certa malitia peccare. Unde manifestum est quòd quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei vel charitas; unde non dicuntur mala simpliciter, sed secundùm quid; et propter hoc nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali, sed solùm secundùm quid.

Ad *secundum* dicendum, quòd actus qui procedunt ex habitibus, sunt similes secundùm speciem actibus ex quibus habitus generantur; differunt tamen ab eis sicut perfectum ab imperfecto; et talis est differentia peccati quod committitur ex certa malitia, ad peccatùm quod committitur ex aliqua passione.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur quamdiu habitu utitur. Sed quia potest habitu non uti, sed per rationem, quæ non est totaliter corrupta, aliquid aliud meditari, potest contingere quòd non utens habitu doleat de hoc quod per habitum commisit. Et sic plerumque tales pœnitent de peccato, non quia eis peccatum secundùm se displiceat, sed propter aliquod incommodum quod ex peccato incurrunt.

ARTICULUS III. — UTRUM ILLE QUI PECCAT EX CERTA MALITIA, PECCET EX HABITU.

De his etiam supra, art. 2, et Rom. I, lect. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. v, cap. 9, à med.), quòd « non est cujuslibet injusta facere, qualiter injustus facit, » scilicet ex electione, « sed solùm habentis habitum. » Sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

2. Præterea, Origenes dicit (Periarchon, lib. I, sive De principiis, cap. 3, in fin.), quòd « non ad subitum quis evacuatur aut deficit, sed paulatim per partes defluere necesse est. » Sed maximus defluxus esse videtur ut aliquis ex certa malitia peccet. Ergo non statim à principio, sed per multam consuetudinem, ex qua habitus generari potest, aliquis ad hoc devenit ut ex certa malitia peccet.

3. Præterea, quandocumque aliquis ex certa malitia peccat, oportet quòd ipsa voluntas de se inclinetur ad malum quod eligit. Sed ex natura potentiæ non inclinatur homo ad malum, sed magis ad bonum. Ergo oportet, si eligit malum, quòd hoc sit ex aliquo supervenienti, quod est passio vel habitus. Sed quando aliquis peccat ex passione, non peccat ex certa malitia, sed ex infirmitate, ut dictum est (quæst. præc. art. 3). Ergo quandocumque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quòd peccet ex habitu.

Sed *contra*, sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali. Sed quandoque aliquis non habens habitum virtutis eligit id quod est bonum secundùm virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitiosum potest eligere malum; quod est ex certa malitia peccare.

CONCLUSIO. — Tum ipsorum angelorum, tum primus primi hominis lapsus, palam demonstrant non semper eos qui ex certa malitia peccant, etiam ex habitu peccare.

Respondeo dicendum quòd voluntas aliter se habet ad bonum, et aliter ad malum. Ex natura enim suæ potentiæ inclinatur ad bonum rationis sicut ad proprium objectum : unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quòd ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, opor-

tet quòd aliunde contingat; et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cùm aliquis ex ignorantia peccat; quandoque autem ex impulsu appetitûs sensitivi, sicut cùm peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare; sed tunc solùm ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum; quod potest contingere dupliciter: uno quidem modo per hoc quòd homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quòd secundùm illam dispositionem sit homini quasi conveniens et simile aliquod malum; et in hoc ratione convenientiæ tendit voluntas quasi in bonum, quia unumquodque secundùm se tendit in id quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine quæ vertitur in naturam, vel est aliqua ægritudinalis habitudo ex parte corporis; sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipso (1). Alio modo contingit quòd voluntas per se tendit in aliquod malum per remotionem alicujus prohibentis: putà si aliquis prohibeatur peccare, non quia peccatum ei secundùm se displiceat, sed propter spem vitæ æternæ, vel propter timorem gehennæ, remotâ spe per desperationem, vel timore per præsumptionem, sequitur quòd ex certa malitia quasi absque freno peccet. Sic igitur patet quòd peccatum quod est ex certa malitia, semper præsupponit in homine aliquam inordinationem, quæ tamen non semper est habitus. Unde non est necessarium quòd quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd operari qualiter injustus operatur, non solùm est operari injusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, et sine gravi renisu rationis; quod non est nisi ejus qui habet habitum.

Ad *secundum* dicendum, quòd non statim ad hoc aliquis labitur quòd ex certa malitia peccet; sed præsupponitur aliquid, quod tamen non semper est habitus, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd illud per quod voluntas inclinatur ad malum, non semper habitus est vel passio, sed quiddam aliud, ut dictum est (in corp. art.)

Ad *quartum* dicendum, quòd non est similis ratio de electione boni et de electione mali; quia malum nunquam est sine bono naturæ, sed bonum potest esse sine malo culpæ perfectè (2).

ARTICULUS IV. — UTRUM ILLE QUI PECCAT EX CERTA MALITIA GRAVIUS PECCET QUAM QUI EX PASSIONE.

De his etiam supra, quæst. XLVII, art. 2 corp. et 2 2, quæst. VII, art. 3 corp. et Sent. II, dist. 7, quæst. I, art. 2 corp. fin. et De malo, quæst. III, art. 13, et quodl. II, art. 15 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille qui peccat ex certa malitia, non peccet graviùs quàm ille qui peccat ex passione. Ignorantia enim excusat peccatum vel in toto vel in parte. Sed major est ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia, quàm in eo qui peccat ex passione; nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiam principii, quæ est maxima, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 8, à med.); habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operativis. Ergo magis excusatur à peccato qui peccat ex certa malitia, quàm ille qui peccat ex passione.

2. Præterea, quantò aliquis habet majus impellens ad peccandum, tantò minùs peccat, sicut patet de eo qui majori impetu passionis dejicitur in

(1) Ita editi passim. Codex Alcan.: *Sicut aliqui habent quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipsis.*

(2) Al., *perfectæ.*

peccatum. Sed ille qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cujus est fortior impulsio quàm passionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minùs peccat quàm ille qui peccat ex passione.

3. Præterea, peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex passione, etiam eligit malum. Ergo non minùs peccat quàm ille qui peccat ex malitia.

Sed *contra* est, quòd peccatum quod ex industria committitur, ex hoc ipso graviorem pœnam meretur, secundùm illud (Job, XXXIV, 26): ***Quasi impios percussit eos in loco videntium, qui quasi de industria recesserunt ab eo.*** Sed pœna non augetur nisi propter gravitatem culpæ. Ergo peccatum ex hoc aggravatur quòd est ex industria, seu certa malitia.

CONCLUSIO. — Peccantes ex malitia, cùm ipsum eorum peccatum sit maximè voluntarium, ac diuturnius, et in deteriori sint dispositione, quàm peccantes ex passione; graviùs quoque his peccare dicuntur.

Respondeo dicendum quòd peccatum quod est ex certa malitia, est gravius peccato quod est ex passione, triplici ratione. Primò quidem, quia cùm peccatum principaliter in voluntate consistat, quantò motus peccati est magis proprius voluntati, tantò peccatum est gravius, cæteris paribus. Cùm autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quæ ex seipsa in malum movetur, quàm quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco impulsu ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quòd est ex malitia, aggravatur, et tantò magis quantò fuerit vehementior malitia; ex eo verò quòd est ex passione, diminuitur tantò magis, quantò passio fuerit magis vehemens. Secundò, quia passio quæ inclinat voluntatem ad peccandum, citò transit; et sic homo citò redit ad bonum propositum, pœnitens de peccato: sed habitus, quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanens; et ideo qui ex malitia peccat, diuturniùs peccat. Unde Philosophus (Ethic. lib. VII, cap. 9 vel 8, in princ.) comparat intemperatum qui peccat ex malitia, infirmo qui continuè laborat; incontinentem autem qui peccat ex passione, ei qui laborat interpolatè. Tertiò, quia ille qui peccat ex certa malitia est male dispositus quantùm ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus; et sic ejus defectus est periculosior quàm ejus qui ex passione peccat, cujus propositum tendit in bonum finem, licèt hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem. Semper autem defectus principii est pessimus. Unde manifestum est quòd gravius est peccatum quod est ex malitia, quàm quod est ex passione.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ignorantia electionis, de qua objectio procedit, neque excusat neque diminuit peccatum (1), ut supra dictum est (quæst. LXXVI, art. 4). Unde neque major ignorantia talis facit esse minus peccatum.

Ad *secundum* dicendum, quòd impulsio quæ est ex passione, est quasi ex exteriori defectu, respectu voluntatis (2); sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliud est peccare eligentem, et aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione; quia electio non est in eo primum peccati principium; sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundùm se eligit ma-

(1) Ignorantia quæ excusat aut minuit peccatum est ignorantia quæ est causa peccati et non est omninò directè voluntaria.

(2) Ita cum cod. Alc. edit. Pat. 1712. Alia Patav. 1698, cum Rom. et Nicolai : *Quasi ex exteriori defectu voluntatis.*

lum, eo modo quo dictum est (art. 2 et 3 hujus quæst.), et ideo electio, quæ est in ipso, est principium peccati; et propter hoc dicitur ex electione peccare.

QUÆSTIO LXXIX.

DE CAUSIS EXTERIORIBUS PECCATI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati; et primò ex parte Dei; secundò ex parte diaboli; tertiò ex parte hominis. Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm Deus sit causa peccati. — 2° Utrùm actus peccati sit à Deo. — 3° Utrùm Deus sit causa excæcationis et obdurationis. — 4° Utrùm hæc ordinentur ad salutem eorum qui excæcantur, vel obdurantur.

ARTICULUS I. — UTRUM DEUS SIT CAUSA PECCATI (1).

De his etiam infra, quæst. LXXX, art. 1 corp. et De malo, quæst. III, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus sit causa peccati. Dicit enim Apostolus (Rom. I, 28) de quibusdam : *Tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conveniunt;* et Glossa (August. lib. De grat. et lib. arbitr. cap. 21, ibid.) dicit quòd « Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum. » Sed facere quæ non conveniunt, et inclinari secundùm voluntatem ad malum, est peccatum. Ergo Deus hominibus est causa peccati.

2. Præterea (Sap. XIV, 11), dicitur : *Creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animabus hominum.* Sed tentatio solet dici provocatio ad peccandum. Cùm ergo creaturæ non sint factæ nisi à Deo, ut habitum est (part. I, quæst. XLIV, art. 1), videtur quòd Deus sit causa peccati provocans hominem ad peccandum.

3. Præterea, quidquid est causa causæ est causa effectûs. Sed Deus est causa liberi arbitrii, quod est causa peccati. Ergo Deus est causa peccati.

4. Præterea, omne malum opponitur bono. Sed non repugnat divinæ bonitati quòd ipse sit causa mali pœnæ; de isto enim malo dicitur (Isaiæ XLV, 7), quòd *Deus est creans malum:* et (Amos, III, 6) : *Si est malum in civitate, quod Deus non fecerit.* Ergo etiam divinæ bonitati non repugnat quòd Deus sit causa culpæ.

Sed *contra* (Sap. XI, 25), dicitur : *Nihil odisti eorum quæ fecisti.* Odit autem Deus peccatum, secundùm illud (Sap. XIV, 9): *Odio est Deo impius et impietas ejus.* Ergo Deus non est causa peccati (2).

CONCLUSIO. — Cùm Deus omnium ultimus finis et bonum existens omnia ad seipsum dirigat et convertat, nec alicui quicquam debeat, non potest alicui directè vel indirectè causa peccati esse.

Respondeo dicendum quòd homo dupliciter est causa peccati vel sui vel alterius : uno modo directè, inclinando scilicet voluntatem suam vel alterius ad peccandum; alio modo indirectè, dum scilicet non retrahit aliquos à peccato. Unde (Ezech. III, 18) speculatori dicitur : *Si non dixeris impio: Morte morieris...., sanguinem ejus de manu tua requiram.* Deus autem non

(1) Hic non quæritur de peccato materialiter accepto, hoc est, de actu morali et positivo, qui propter defectum ei conjunctum denominatur peccatum; de hoc enim secundum articulum proponit S. Doctor; sed de peccato formaliter, sive secundùm illam rationem formalem quâ est et dicitur peccatum.

(2) Primus omnium dogmatizavit olim Simon Magus Deum esse causam peccati, teste Vincente Lirinense (cap. 54). Eum secuti sunt Marcionitæ apud Iren. lib. IV, cap. 47 et 45, et Luciferian. apud B. Thom. lib. I, Cont. gent, cap. XCVI, ac postea Lutherus, Calvinus et alii nostræ tempestatis hæretici, quod ita anathematizavit concilium Tridentinum (sess. VI, can. 16) Qui dixerit ...*mala opera ita ut bona Deum operari; non permissivè solùm, sed etiam propriè et per se, adeò ut sit proprium opus ejus non minus proditio Judæ quàm vocatio Pauli : anathema sit.*

potest esse directè causa peccati vel sui vel alterius; quia omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in Deum, sicut in finem. Deus autem omnia inclinat et convertit in seipsum sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 1, vers. fin. lect. 3); unde impossibile est quòd sit sibi vel aliis causa discedendi ab ordine, qui est in ipsum. Unde non potest directè esse causa peccati. Similiter etiam neque indirectè. Contingit enim quòd Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccata; quod si præberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundùm ordinem suæ sapientiæ et justitiæ, cùm ipse sit sapientia et justitia: unde non imputatur ei quòd alius peccet, sicut causæ peccati; sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quòd non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens et debens gubernare. Et sic patet quòd Deus nullo modo est causa peccati.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quantùm ad verba Apostoli, ex ipso textu patet solutio. Si enim Deus tradit aliquos in reprobum sensum, jam ergo reprobum sensum habent ad faciendum ea quæ non conveniunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum sensum, inquantum non prohibet eos quin suum sensum reprobum sequantur, sicut dicimur exponere illos quos non tuemur. Quod autem Augustinus dicit in lib. De grat. et lib. arb., unde sumpta est Glossa, quòd « Deus inclinat voluntates hominum in bonum et malum, » sic intelligendum est, quòd in bonum quidem directè inclinat voluntatem; in malum autem, inquantum non prohibet, sicut dictum est (in corp. art.). Et tamen hoc etiam contingit ex merito præcedentis peccati.

Ad *secundum* dicendum, quòd, cùm dicitur: « Creaturæ Dei factæ sunt in odium et in tentationem animabus hominum, » hæc præpositio *in* non ponitur causaliter, sed consecutivè; non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum; unde subditur: *Et in muscipulam pedibus insipientium*, qui scilicet per suam insipientiam utuntur creaturis ad aliud quàm ad quod factæ sunt.

Ad *tertium* dicendum, quòd effectus causæ mediæ procedens ab ea, secundùm quòd subditur ordini causæ primæ, reducitur etiam in causam primam; sed si procedat à causa media, secundùm quòd exit ordinem causæ primæ, non reducitur in causam primam; sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum sicut in causam. Et similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra præceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam.

Ad *quartum* dicendum, quòd pœna opponitur bono ejus qui punitur, qui privatur quocumque bono; sed culpa opponitur bono ordinis, qui est in Deum, unde directè opponitur bonitati divinæ; et propter hoc non est similis ratio de culpa et pœna.

ARTICULUS II. — UTRUM ACTUS PECCATI SIT A DEO (1).

De his etiam infra, quæst. LXXX, art. 1 corp. et Sent. I, dist. 40, quæst. IV, art. 2, et dist. 42, quæst. II, art. 1, et II, dist. 37, quæst. II, et dist. 44, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 162, et De malo, quæst. III, art. 2, et Rom. XI, lect. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus peccati non sit à Deo. Dicit enim Augustinus (lib. De perfect. justitiæ, cap. 11, circ. med.), quòd « actus peccati non est res aliqua. » Omne autem quod est à Deo, est res aliqua. Ergo actus peccati non est à Deo.

2. Præterea, homo non dicitur esse causa peccati, nisi quia homo est

(1) Hic quæstio est de actu peccati, ait Sylvius, non formaliter seu secundùm eam rationem quà est peccatum; sed materialiter, hoc est, de actu illo secundùm substantiam seu entitatem causæ.

causa actûs peccati; « nullus enim intendens ad malum operatur, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 14 et 22). Sed Deus non est causa peccati, ut dictum est (art. præc.). Ergo Deus non est causa actûs peccati.

3. Præterea, aliqui actus secundùm suam speciem sunt mali et peccata, ut ex supra dictis patet (quæst. XVIII, art. 2 et 8). Sed quidquid est causa alicujus, est causa ejus quod convenit ei secundùm suam speciem. Si ergo Deus esset causa actûs peccati, sequeretur quòd esset causa peccati. Sed hoc non est verum, ut ostensum est (art. præc.). Ergo Deus non est causa actûs peccati.

Sed *contra*, actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Sed « voluntas Dei est causa omnium motionum, » ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. III, cap. 4 et 9, in fin.). Ergo voluntas Dei est causa actûs peccati.

CONCLUSIO. — **Cùm actus peccati sit ens, necessariò est à Deo; sed defectus est à causa creata.**

Respondeo dicendum quòd actus peccati est ens, et est actus; et ex utroque habet quòd sit à Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quòd derivetur à primo ente, ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 5, lect. 1 et 2). Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu; quia nihil agit nisi secundùm quòd est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quòd Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio (1). Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium; sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, à qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundùm hoc Deus est causa actûs peccati; non tamen est causa peccati, quia non est causa hujus quòd actus sit cum defectu.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus nominat ibi rem id quod est res simpliciter, scilicet substantiam; sic enim actus peccati non est res.

Ad *secundum* dicendum, quòd in hominem sicut in causam reducitur non solùm actus, sed etiam ipse defectus; quia scilicet non subditur ei cui debet subdi, licèt hoc ipse non intendat principaliter, et ideo homo est causa peccati; sed Deus sic est causa actûs, quòd nullo modo est causa defectûs concomitantis actum; et ideo non est causa peccati.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est supra (quæst. LXXII, art. 1), actus et habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo objecto, cui conjungitur talis privatio. Et sic ipse defectus, qui dicitur non esse à Deo, pertinet ad speciem actûs consequenter, et non quasi differentia specifica.

ARTICULUS III. — UTRUM DEUS SIT CAUSA EXCÆCATIONIS ET INDURATIONIS (2).

De his etiam part. I, quæst. XXIII, art. 3, et 2 2, quæst. XV, art. 1, et Sent. I, dist. 40, quæst. IV, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 162, et De ver. quæst. XXIV, art. 10 corp. et Joan. XI, lect. 6, et Rom. I, lect. 7, et cap. 9, lect. 3, et I. Cor. IV.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit causa excæcationis et indurationis. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 3),

(1) Ita constanter docet B. Thomas (part. I, quæst. XLIX, art. 2 ad 2; Opusc. III; Cf. CXLI lib. III, Cont. gent. cap. 72, et I. Cor. De pot. quæst. III, art. 6, De malo, quæst. III, art. 2.

(2) Excæcatio est motus animi sic malo inhærentis ut lumen veritatis etiam evidenter manifestatæ nolit accipere, induratio verò est pravus animi affectus quo quispiam contemnit ea quæ à malo avertere et ad bonum perducere possunt, iisque resistit.

quòd Deus non est causa ejus quo homo fit deterior (1). Sed per excæcationem et obdurationem homo fit deterior. Ergo Deus non est causa excæcationis et obdurationis.

2. Præterea, Fulgentius dicit (De dupl. prædest., ad Monimum, lib. I, cap. 19, ad fin.), quòd « Deus non est ultor illius rei cujus est auctor. » Sed Deus est ultor cordis obdurati, secundùm illud (Eccli. III, 27) : *Cor durum male habebit in die novissimo.* Ergo Deus non est causa obdurationis.

3. Præterea, idem effectus non attribuitur causis contrariis. Sed causa excæcationis dicitur esse malitia hominis, secundùm illud (Sapientiæ II, 21) : *Excæcavit enim eos malitia eorum ;* et etiam diabolus, secundùm illud (II. Cor. IV, 4) : *Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium ;* quæ quidem causæ videntur esse contrariæ Deo. Ergo Deus non est causa excæcationis et obdurationis.

Sed *contra* est quod dicitur (Isai. VI, 10) : *Excæca cor populi hujus, et aures ejus aggrava ;* et (Rom. IX, 18) dicitur : *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat.*

CONCLUSIO. — Deus est causa excæcationis, non malitiam inferendo, sed gratiam suam subtrahendo.

Respondeo dicendum quòd excæcatio et obduratio duo important. Quorum unum est motus animi humani inhærentis malo, et aversi à divino lumine ; et quantùm ad hoc Deus non est causa excæcationis et obdurationis, sicut non est causa peccati. Aliud autem est subtractio gratiæ, ex qua sequitur quòd mens divinitùs non illuminetur ad rectè videndum, et cor hominis non emolliatur ad rectè vivendum ; et quantùm ad hoc Deus est causa excæcationis et obdurationis. Est autem considerandum quòd Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundùm illud (Joan. I, 9) : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum ;* sicut sol est universalis causa illuminationis corporum : aliter tamen et aliter ; nam sol agit illuminando per necessitatem naturæ, Deus autem agit voluntariè per ordinem suæ sapientiæ. Sol autem, licèt quantùm est de se, omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosum ; sicut patet de domo cujus fenestræ sunt clausæ ; sed tamen illius obscurationis nullo modo causa est sol ; non enim suo judicio agit ut lumen interius non immittat ; sed causa ejus est solùm ille qui claudit fenestram. Deus autem proprio judicio lumen gratiæ non immittit illis in quibus obstaculum invenit. Unde causa subtractionis gratiæ est non solùm ille qui ponit obstaculum gratiæ, sed etiam Deus, qui suo judicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus est causa excæcationis, et aggravationis aurium, et obdurationis cordis ; quæ quidem distinguuntur secundùm effectus gratiæ, quæ et perficit intellectum dono sapientiæ, et affectum emollit igne charitatis. Et quia ad cognitionem intellectùs maximè deserviunt duo sensus, scilicet visus et auditus, quorum unus deservit inventioni, scilicet visus, alius disciplinæ, scilicet auditus ideo quantùm ad visum ponitur excæcatio ; quantùm ad auditum, aurium aggravatio ; quantùm ad affectum, obduratio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm excæcatio et induratio ex parte subtractionis gratiæ sint quædam pœnæ, ex hac parte eis homo non fit deterior ; sed deterior factus per culpam hæc incurrit, sicut et cæteras pœnas.

Ad *secundum* dicendum, quòd objectio illa procedit de obduratione secundùm quòd est culpa.

(1) Ita cod. Alcan. Nicolai, *per quod.* Edit. Rom. et Patav., *quòd homo sit deterior.*

Ad *tertium* dicendum, quòd malitia est causa excæcationis meritoria, sicut culpa est causa pœnæ; et hoc etiam modo diabolus excæcare dicitur, inquantum inducit ad culpam.

ARTICULUS IV. — UTRUM EXCÆCATIO ET OBDURATIO SEMPER ORDINENTUR AD SALUTEM EJUS QUI EXCÆCATUR ET OBDURATUR.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd excæcatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excæcatur et obduratur. Dicit enim Augustinus (Ench. cap. 11, circ. princ.), quòd « Deus, cùm sit summè bonus, nullo modo permitteret fieri aliquod malum, nisi posset ex quolibet malo elicere bonum. » Multò igitur magis ordinat ad bonum illud malum cujus ipse est causa. Sed excæcationis et obdurationis Deus est causa, ut dictum est (art. præc.). Ergo hæc ordinantur ad salutem ejus qui excæcatur vel obduratur.

2. Præterea (Sap. I, 13), dicitur quòd *Deus non delectatur in perditione impiorum*. Videretur autem in perditione eorum delectari, si eorum excæcationem in bonum eorum non converteret; sicut medicus videretur delectari afflictione infirmi, si medicinam amaram, quam infirmo propinat, ad ejus sanitatem non ordinaret. Ergo Deus excæcationem convertit in bonum excæcatorum.

3. Præterea, *Deus non est personarum acceptor*, ut dicitur (Act. X, 34). Sed quorumdam excæcationem ordinat ad eorum salutem; sicut quorumdam Judæorum, qui excæcati sunt, ut Christo non crederent, et non credentes occiderent, et postmodum compuncti converterentur, sicut de quibusdam legitur (Act. II), ut patet per Augustinum (lib. De Quæst. Evangel. scilicet secundùm Matth. quæst. 14). Ergo Deus omnium excæcationem convertit in eorum salutem.

4. Sed *contra, non sunt facienda mala, ut eveniant bona*, ut dicitur (Rom. III). Sed excæcatio est malum. Ergo Deus non excæcat aliquos propter eorum bonum.

CONCLUSIO. — Excæcatio, cùm sit dispositio ad peccatum, nulli ex se ad salutem datur, sed ad damnationem : excæcatio autem ex divina misericordia nonnullis est ad salutem; ut in peccatum lapsi humiliter pœnitentiam agant, et ad Deum convertantur.

Respondeo dicendum quòd excæcatio est quoddam præambulum ad peccatum. Peccatum autem ad duo ordinatur : ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem; ad aliud autem ex divina misericordia vel providentia, scilicet ad sanationem, inquantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes humilientur et convertantur, sicut Augustinus dicit (lib. De natura et gratia, cap. 22, 24 et 28). Unde et excæcatio ex sui natura ordinatur ad damnationem ejus qui excæcatur, propter quod ponitur etiam reprobationis effectus. Sed ex divina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excæcantur. Sed hæc misericordia non omnibus impenditur excæcatis, sed prædestinatis solùm, quibus *omnia cooperantur in bonum*, sicut dicitur (Rom. VIII). Unde quantùm ad quosdam, excæcatio ordinatur ad sanationem; quantùm autem ad alios, ad damnationem, ut Augustinus dicit (lib. De Quæst. Evang. loc. cit. in arg. 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnia mala quæ Deus facit, vel permittit fieri, ordinantur ad aliquod bonum; non tamen semper in bonum ejus in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius universi; sicut culpam tyrannorum ordinat in bonum martyrum, et pœnam damnatorum ordinat ad gloriam justitiæ suæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus non delectatur in perditione hominum quantùm ad ipsam perditionem, sed ratione suæ justitiæ (1), vel propter bonum quod inde provenit.

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc quòd Deus aliquorum excæcationem ordinat in eorum salutem, misericordiæ est; quòd autem excæcatio aliorum ordinetur ad eorum damnationem, justitiæ est; quòd autem misericordiam quibusdam impendit, et non omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo, sicut in primo dictum est (quæst. XXIII, art. 5 ad 3).

Ad *quartum* dicendum, quòd mala culpæ non sunt facienda ut veniant bona; sed mala pœnæ sunt inferenda propter bonum.

QUÆSTIO LXXX.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE DIABOLI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte diaboli; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm diabolus sit directè causa peccati. — 2° Utrùm diabolus inducat ad peccandum, interiùs persuadendo. — 3° Utrùm possit necessitatem peccandi inducere. — 4° Utrùm omnia peccata ex diaboli suggestione proveniant.

ARTICULUS I. — UTRUM DIABOLUS SIT HOMINI DIRECTÈ CAUSA PECCANDI (2).

De his etiam supra, quæst. LXXV, art. 3, et part. III, quæst. VIII, art. 7, et De malo, quæst. III, art. 3 et 4, et quodl. III, art. 8 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd diabolus sit homini directè causa peccandi. Peccatum enim directè in affectu consistit. Sed Augustinus dicit (De Trinit. lib. IV, cap. 12, in princ.), quòd « diabolus suæ societati malignos affectus inspirat; » et Beda super Act. (super illud cap. 5 : *Anania, cur tentavit*, etc.) dicit quòd « diabolus animam in affectum malitiæ trahit; » et Isidorus dicit (De summo bono, lib. II, cap. 41, in fin. et lib. III, cap. 5) quòd « diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet. » Ergo diabolus directè est causa peccati.

2. Præterea, Hieronymus dicit (Cont. Jovinian. lib. II, cap. 2, à med.), quòd « sicut Deus est perfector boni, ita diabolus est perfector mali. » Sed Deus est directè causa bonorum nostrorum. Ergo diabolus est directè causa peccatorum nostrorum.

3. Præterea, Philosophus dicit in quodam cap. Ethic. Eudemicæ (scilicet lib. VII, cap. 18, à princ.) : « Oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii. » Consilium autem humanum non solùm est de bonis, sed etiam de malis. Ergo sicut Deus movet ad consilium bonum, et per hoc directè est causa boni; ita diabolus movet hominem ad consilium malum, et per hoc sequitur quòd diabolus directè sit causa peccati.

Sed *contra* est quod Augustinus probat (De liber. arb. lib. I, cap. 11, circ. princ., et lib. III, cap. 17 et 18), quòd « nullâ aliâ re fit mens hominis serva libidinis, nisi propriâ voluntate. » Sed homo non fit servus libidinis nisi per peccatum. Ergo causa peccati non potest esse diabolus, sed sola propria voluntas.

CONCLUSIO. — Cùm eatenùs solùm peccati causa esse diabolus possit, quatenùs appetibile aliquod sensui proponit, vel rationi persuadere nititur, liberam verò hominis voluntatem non necessariò moveat; non potest diabolus directè vel sufficienter causa esse homini peccandi.

(1) Unde dicitur (Deut. XXVIII) : *Sicut ante lætatus est Dominus super vos, benè vos faciens vosque multiplicans; sic lætabitur disperdens vos atque subvertens, ut auferamini de terra ad quam ingredieris possidendam.*

(2) Illius quæstionis sensus est an diabolus sit directè causa peccatorum illorum quæ ab hominibus committuntur.

Respondeo dicendum quòd peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directè causa peccati, per quem modum aliquis directè est causa alicujus actûs; quod quidem non contingit nisi per hoc quòd proprium principium illius actûs movet ad agendum. Proprium autem principium actûs peccati est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Unde nihil potest directè esse causa peccati, nisi quòd potest movere voluntatem ad agendum. Voluntas autem, sicut supra dictum est (quæst. IX, art. 3, 4 et 6), à duobus moveri potest : uno modo ab objecto, sicut dicitur quòd appetibile apprehensum movet appetitum ; alio modo ab eo quod interiùs inclinat voluntatem ad volendum ; hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, ut supra ostensum est (loc. cit.). Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est (quæst. LXXIX, art. 1). Relinquitur ergo quòd ex hac parte sola voluntas hominis sit directè causa peccati ejus. Ex parte autem objecti potest intelligi quòd aliquid moveat voluntatem tripliciter : uno modo ipsum objectum propositum, sicut dicimus quòd cibus excitat desiderium hominis ad comedendum ; alio modo ille qui proponit vel offert hujusmodi objectum ; tertio modo ille qui persuadet objectum propositum habere rationem boni, quia et hìc aliqualiter proponit proprium objectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens. Primo igitur modo res sensibiles exteriùs apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum ; secundo autem et tertio modo vel diabolus vel etiam homo potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi (1). Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directa causa peccati : quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo objecto, nisi ab ultimo fine, ut supra dictum est (quæst. X, art. 1 et 2). Unde non est sufficiens causa peccati neque res exteriùs oblata, neque ille qui eam proponit, neque ille qui persuadet. Unde sequitur quòd diabolus non sit causa peccati directè vel sufficienter, sed solùm per modum persuadentis vel proponentis appetibile.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnes illæ auctoritates, et si quæ similes inveniantur, sunt referendæ ad hoc quòd diabolus suggerendo, vel aliqua appetibilia proponendo, inducit ad effectum peccati.

Ad *secundum* dicendum, quòd similitudo illa est attendenda quantùm ad hoc quòd diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum, sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum ; non tamen attenditur quantùm ad modum causandi : nam Deus causat bona interiùs movendo voluntatem, quod diabolo convenire non potest.

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus est universale principium omnis interioris motûs humani ; sed quòd determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directè quidem est ex voluntate humana, et diabolo per modum persuadentis, vel appetibilia proponentis.

ARTICULUS II. — UTRUM DIABOLUS POSSIT INDUCERE AD PECCANDUM INTERIUS INSTIGANDO.

De his etiam De malo, quæst. III, art. 4, et quæst. XVI, art. 2, et quodl. III, art. 8 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd diabolus non possit inducere ad peccandum interiùs instigando. Interiores enim motus animæ sunt quædam opera vitæ. Sed nullum opus vitæ potest esse nisi à principio intrinseco, nec etiam opus animæ vegetabilis, quod est infimum inter opera

(1) Hinc dicitur (I. Pet. V) quòd *adversarius noster diabolus tanquam leo rugiens circuit quærens quem devoret* (Ep. VI). *Nobis colluctatio adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus*

vitæ. Ergo diabolus secundùm interiores motus non potest hominem instigare ad malum.

2. Præterea, omnes interiores motus secundùm ordinem naturæ à sensibus exterioribus oriuntur. Sed præter ordinem naturæ aliquid operari est solius Dei, ut dictum est (pars I, quæst. cx, art. 4). Ergo diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundùm ea quæ in exterioribus sensibus apparent.

3. Præterea, interiores actus animæ sunt intelligere et imaginari. Sed quantùm ad neutrum horum potest diabolus aliquid operari : quia, ut habitum est (pars I, implic. quæst. cxi, art. 2 ad 2, et art. 3 ad 2), diabolus non imprimit in intellectum humanum ; in phantasiam etiam videtur quòd imprimere non possit : quia formæ imaginariæ, tanquam magis spirituales, sunt digniores quàm formæ quæ sunt in materia sensibili, quas tamen diabolus imprimere non potest, ut patet ex his quæ in primo habita sunt (quæst. cx, art. 2, et quæst. cxi, art. 2, et art. 3 ad 2). Ergo diabolus non potest secundùm interiores motus inducere hominem ad peccatum.

Sed *contra* est, quia secundùm hoc nunquam tentaret hominem, nisi visibiliter apparendo : quod patet esse falsum.

CONCLUSIO. — Quum ipsi phantasiæ imaginarias quasdam formas offerre, et in appetitu sensitivo passiones concitare diabolus possit, etiam interiùs instigando ad peccandum inducere potest.

Respondeo dicendum quòd interior pars animæ est intellectiva et sensitiva. Intellectiva autem continet intellectum et voluntatem. Et de voluntate quidem jam dictum est (art. præc. et pars I, quæst. cxi, art. 1), quomodo ad eam diabolus se habet. Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis; quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrat rationem ejus ad consentiendum peccato; quæ quidem obtenebratio provenit ex phantasia et appetitu sensitivo. Unde tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam et appetitum sensitivum; quorum utrumque commovendo potest inducere ad peccatum. Potest enim operari ad hoc quòd imaginationi aliquæ formæ imaginariæ præsententur : potest etiam facere quòd appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem. Dictum est enim (in primo lib. quæst. cx, art. 3), quòd natura corporalis spirituali naturaliter obedit ad motum localem. Unde et diabolus omnia illa causare potest quæ ex motu locali corporum inferiorum provenire possent, nisi virtute divinâ reprimatur. Quod autem aliquæ formæ repræsententur imaginationi, sequitur quandoque ad motum localem. Dicit enim Philosophus in libro De sommo et vigilia (vel lib. De insom., qui illi annectitur, cap. 3 et 4), quòd « cùm animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, sive impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quæ in sensibilibus speciebus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quòd apparent ac si tunc principium sensitivum à rebus ipsis exterioribus immutaretur. » Unde talis motus localis spirituum vel humorum procurari potest à dæmonibus, sive dormiant, sive vigilent homines. Et sic sequitur quòd homo aliqua imaginetur. Similiter etiam appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundùm quemdam determinatum motum cordis et spirituum. Unde ad hoc etiam diabolus potest cooperari. Et ex hoc quòd passiones aliquæ concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quòd et motum, sive intentionem sensibilem prædicto modo reductam ad principium apprehensivum magis homo percipiat : quia, ut Philosophus in eodem lib. (ut sup. cap. 2, versùs fin.) dicit : « Amantes

modicâ similitudine in apprehensione rei amatæ moventur. » Contingit etiam ex hoc quòd passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, judicetur prosequendum; quia ei qui à passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum interiùs diabolus inducit ad peccandum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etsi opera vitæ semper sint ab aliquo principio intrinseco, tamen ad ea potest cooperari aliquod exteriùs agens, sicut etiam ad opera animæ vegetabilis operatur calor exterior, ut faciliùs digeratur cibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd hujusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino præter ordinem naturæ, nec est per solum imperium, sed per motum localem, ut dictum est (in corp. art.).

Unde patet responsio ad *tertium*, quia formæ illæ sunt à sensibus acceptæ primordialiter (1).

ARTICULUS III.— UTRUM DIABOLUS POSSIT NECESSITATEM INFERRE AD PECCANDUM.

De his etiam De malo, quæst. III, art. 5 ad 9, et art. 4 corp. et quæst. XVI, art. 2 ad 10, et art. 12 ad 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. Potestas enim major potest necessitatem inferre minori. Sed de diabolo dicitur (Job, XLI, 24) : *Non est potestas super terram quæ ei valeat comparari.* Ergo potest homini terreno necessitatem inferre ad peccandum.

2. Præterea, ratio hominis non potest moveri nisi secundùm ea quæ exteriùs sensibus proponuntur, et imaginationi repræsentantur : quia « omnis nostra cognitio ortum habet à sensu; et non est intelligere sine phantasmate, » ut dicitur (De anima, lib. III, text. 30 et 39). Sed diabolus potest movere imaginationem hominis, ut dictum est (art. præc.), et etiam exteriores sensus. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 12, circ. princ.), quòd « serpit hoc malum, scilicet quod est à diabolo, per omnes aditus sensibiles, dat se figuris, accommodat se coloribus, adhæret sonis, infundit se saporibus. » Ergo potest rationem hominis ex necessitate inclinare ad peccandum.

3. Præterea, secundùm Augustinum (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 4, ante med.), « nonnullum peccatum est, cùm caro concupiscit adversùs spiritum. » Sed concupiscentiam carnis diabolus potest causare, sicut et cæteras passiones, eo modo quo supra dictum est (art. præc.). Ergo ex necessitate potest inducere ad peccandum.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Petr. ult. 8) : *Adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret; cui resistite fortes in fide.* Frustra autem talis admonitio daretur, si homo ei ex necessitate succumberet. Non ergo potest homini necessitatem inducere ad peccandum.

Præterea (Jacobi IV) similiter dicitur : *Subditi estote Deo; resistite autem diabolo, et fugiet à vobis* : quod nec rectè aut verè diceretur, si diabolus posset inferre qualemcumque necessitatem ad peccandum; quia sic ei nunquam resisti posset, nec à resistentibus ipse fugeret. Ergo talem necessitatem ad peccandum non infert.

CONCLUSIO. — Quum frustra B. Petrus nos admoneret, ut diabolo resisteremus, falsumque diceret B. Jacobus, *resistite diabolo et fugiet à vobis*, si homo tentationi ejus necessariò succumberet; fieri non potest, ut diabolus homini necessitatem ad peccandum inferat.

(1) Dæmones, ait B. Thomas, non possunt novam formam imprimere in organa corporea sensuum, possunt tamen formas in organis sensibilibus conservatas aliquo modo transmutare, ut secundùm eas aliquæ apparitiones fiant (De malo, quæst. XVI, art. 11 ad 1).

Respondeo dicendum quòd diabolus propriâ virtute, nisi refrenetur à Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est; non autem potest inducere necessitatem peccandi. Quod patet ex hoc quòd homo motivo ad peccandum non resistit nisi per rationem; cujus usum totaliter impedire potest movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet. Sed tunc, ratione sic ligatâ, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte quâ est libera, potest resistere peccato, sicut supra dictum est (quæst. LXXVII, art. 6). Unde manifestum est quòd diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non quælibet potestas major homine potest movere voluntatem hominis (1), sed solus Deus, ut supra habitum est (quæst. IX, art. 6).

Ad *secundum* dicendum, quòd illud quod est apprehensum per sensum vel imaginationem, non ex necessitate movet voluntatem, si homo habeat usum rationis; nec semper hujusmodi apprehensio ligat rationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis; quòd autem ratio ei non resistat, non est in potestate diaboli; et ideo non potest inducere necessitatem peccati.

ARTICULUS IV. — UTRUM OMNIA PECCATA HOMINUM SINT EX SUGGESTIONE DIABOLI.

De his etiam part. I, quæst. LXIII, art. 2 corp. et quæst. CXIV, art. 3, et part. III, quæst. VIII, art. 7 ad 2, et De malo, quæst. III, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 19) quòd « multitudo dæmonum causa est omnium malorum et sibi et aliis. »

2. Præterea, quicumque peccat mortaliter, efficitur servus diaboli, secundùm illud (Joan. VIII, 34) : *Qui facit peccatum, servus est peccati.* Sed *ei aliquis in servitutem addicitur à quo est superatus*, ut dicitur (II. Petr. II, 19). Ergo quicumque facit peccatum, superatus est à diabolo.

3. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. IV, cap. 10, à med.), quòd « peccatum diaboli est irreparabile, quia cecidit nullo suggerente. » Si igitur aliqui homines peccarent per liberum arbitrium nullo suggerente, eorum peccatum esset irremediabile; quod patet esse falsum (2). Ergo omnia peccata humana à diabolo suggeruntur.

Sed *contra* est quod dicitur (lib. De ecclesiasticis dogmatibus, cap. 82): « Non omnes cogitationes nostræ malæ à diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt. »

CONCLUSIO. — Est quidem dæmon occasio omnium peccatorum cùm primum hominem ad peccandum induxerit, unde tota infecta est humana natura et proclivis ad peccandum facta; non tamen singula peccata ex illius suggestione fiunt.

Respondeo dicendum quòd occasionaliter quidem et indirectè diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, inquantum induxit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato intantum vitiata est humana natura, ut omnes ad peccandum proclives simus; sicut si diceretur esse

(1) Quamvis potestas dæmonis, ait S. Thomas, sit simpliciter major quàm potestas hominis, tamen quantùm ad aliquid non est major, scilicet quantùm ad actus liberi arbitrii qui cogi non possunt : quia horum actuum ipse homo dominus est et non dæmon : et ideò potest homo tentationi ejus resistere (Sent. lib. II, dist. 21, quæst. I, art. 2 ad 1).

(2) In majori hujus argumenti assumitur velut causa adæquata, id quod non est tale, ac proindè committitur *fallacia non causa ut causa.*

causa combustionis lignorum qui ligna siccaret, ex quo sequeretur quòd facilè incenderentur. Directè autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quòd singula peccata persuadeat. Quod Origenes (Periar. lib. III, cap. 2) probat ex hoc, quia etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, et venereorum, et similium; qui posset esse inordinatus, nisi ratione ordinaretur, quod subjacet libero arbitrio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd multitudo dæmonum est causa omnium malorum nostrorum secundùm primam originem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd non solùm fit servus alicujus qui ab eo superatur, sed etiam qui ei voluntariè se subjicit; et hoc modo fit servus diaboli, qui motu proprio peccat.

Ad *tertium* dicendum, quòd peccatum diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex præcedenti suggestione causatam; quod de nullo hominis peccato dici potest.

QUÆSTIO LXXXI.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE HOMINIS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cùm autem homo sit causa peccati alteri homini exteriùs suggerendo, sicut et diabolus, habet quemdam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est; et circa hoc tria consideranda occurrunt : primò de ejus traductione; secundò de ejus essentia; tertiò de ejus subjecto. Circa primum quæruntur quinque : 1° Utrùm primum peccatum hominis derivetur per originem in posteros. — 2° Utrum omnia alia peccata primi parentis vel etiam aliorum parentum, per originem in posteros deriventur. — 3° Utrùm peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam seminis generantur. — 4° Utrùm derivaretur ad illos qui miraculosè ex aliqua parte humani corporis formarentur. — 5° Utrùm si femina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

ARTICULUS I. — UTRUM PRIMUM PECCATUM PRIMI PARENTIS TRADUCATUR PER ORIGINEM IN POSTEROS (1).

De his etiam part. III, quæst. XIX, art. 4 ad 1, et Sent. II, dist. 33, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 50, 51 et 52, et De malo, quæst. IV, art. 1, et Opusc. III, cap. 201, 202, 203 et 204, et Rom. V, lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem. Dicitur enim (Ezech. XVIII, 20): *Filius non portabit iniquitatem patris*. Portaret autem, si ab eo iniquitatem traheret. Ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum.

2. Præterea, accidens non traducitur per originem, nisi traducto subjecto; eò quòd accidens non transit de subjecto in subjectum. Sed anima rationalis, quæ est subjectum culpæ, non traducitur per originem, ut ostensum est (pars I, quæst. CXVIII, art. 2). Ergo neque aliqua culpa per originem traduci potest.

3. Præterea, omne illud quod traducitur per originem humanam, causatur ex semine. Sed semen non potest causare peccatum, eò quòd caret rationali parte animæ, quæ sola potest esse causa peccati. Ergo nullum peccatum potest trahi per originem.

(1) Pelagius omnium primus negare ausus est aliquod peccatum traduci in posteros Adæ per generationem, ut ex B. August. De peccat. merit. lib. III, cap. 6 et aliundè constat. Quem errorem secuti sunt postea Armeni, Albanenses, Anabaptistæ, Zuinglius et alii quidem vel simpliciter negantes peccatum originale, vel verbo tantùm illud concedentes.

4. Præterea, quod est perfectius in natura, virtuosius est ad agendum. Sed caro perfecta non potest inficere animam sibi unitam; alioquin anima non posset emundari à culpa originali, dum est carni unita. Ergo multò minùs semen potest inficere animam.

5. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 5, à med.) quòd « propter naturam turpes nullus increpat, sed eos propter desidiam et negligentiam. » Dicuntur autem naturâ turpes, qui habent turpitudinem ex sua origine. Ergo nihil quod est per originem est increpabile, neque peccatum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Roman. v, 12) : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit;* quod non potest intelligi per modum imitationis vel incitationis, propter hoc quod dicitur (Sap. II, 24) : *Invidiâ diaboli mors intravit in orbem terrarum.* Restat ergo quòd per originem à primo homine peccatum in mundum intravit.

CONCLUSIO. — Quemadmodum originalis justitia, quæ erat quoddam donum gratiæ, toti humanæ naturæ divinitùs in primo parente collatum, simul cum natura ipsa in posteros traducta fuisset, si ille in sua innocentia perstitisset; sic primum ejusdem primi parentis peccatum quo tota natura humana infecta est, simul cum natura in posteros per originem transit ac derivatur.

Respondeo dicendum quòd secundùm fidem catholicam est tenendum, quòd primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum, tanquam ab aliqua infectione culpæ abluendi. Contrarium autem est hæresis Pelagiana (1), ut patet per Augustinum in plurimis suis libris (ut Retract. lib. I, cap. 9, ad fin. et lib. De peccat. merit. et remiss. cap. 9, et lib. I cont. Jul. cap. 3, et lib. III, cap. 1, et lib. De dono persever. cap. 11 et 12). Ad investigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim considerantes quòd peccati subjectum est anima rationalis, posuerunt quòd cùm semine rationalis anima traducatur, ut sic ex infecta anima infectæ animæ derivari videantur. Alii verò hoc repudiantes tanquam erroneum, conati sunt ostendere quomodo culpa animæ parentis traducitur in prolem, etiamsi anima non traducatur, per hoc quòd corporis defectus traducuntur à parente in prolem, sicut leprosus generat leprosum, et podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem seminis, licèt talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cùm autem corpus sit proportionatum animæ, et defectus animæ redundent in corpus, et è converso, simili modo dicunt quòd culpabilis defectus animæ per traductionem seminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpæ subjectum. Sed omnes hujusmodi viæ insufficientes sunt : quia dato quòd aliqui defectus corporales à parente transeant in prolem per originem, et etiam aliqui defectus animæ ex consequenti propter corporis indispositionem (sicut interdum ex fatuis fatui generantur); tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpæ, de cujus ratione est quòd sit voluntaria. Unde etiam posito quòd anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quòd infectio animæ prolis non esset in ejus voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad pœnam : quia, ut Philosophus dicit (Ethic.

(1) Quod damnatum est à concilio Milevitano, can. 2, necnon à concilio Arausicano, can. 2, et recentiùs his verbis à concilio Tridentino (sess. V, can. 2) : *Si quis Adæ prævaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse et receptam à Deo sanctitatem et justitiam quam perdidit sibi soli et non nobis etiam non perdidisse, aut inquinatum illum per inobedientiæ peccatum mortem et pœnas corporis tantùm in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum quod mors est animæ ; anathema sit.*

lib. III, cap. 5, à med.), nullus improperabit cæco nato, sed magis miserebitur. — Et ideo aliâ viâ procedendum est, dicendo quòd omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam à primo parente accipiunt; secundùm quòd in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo; sicut etiam Porphyrius dicit (cap. *de Specie*, circ. med.), quòd « participatione speciei plures homines sunt unus homo. » Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, putà manus, non est voluntarius voluntate ipsius manûs, sed voluntate animæ, quæ primò movet membrum. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundùm se, ut divisa à corpore; sed imputatur ei inquantum est aliquid hominis, quod movetur à primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animæ movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic à primo parente in posteros derivatur, dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale; et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum; ita peccatum originale non est peccatum hujus personæ, nisi inquantum hæc persona recipit naturam à primo parente, unde et vocatur *peccatum* naturæ, secundùm illud (Ephes. II, 3) : *Eramus naturâ filii iræ.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd filius dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpæ. Et sic est in proposito; derivatur enim per originem culpa à patre in filium, sicut et peccatum actuale per imitationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositivè; unde per virtutem seminis traducitur humana natura à parente in prolem, et simul cum natura naturæ infectio. Ex hoc enim fit iste qui nascitur consors culpæ primi parentis, quòd naturam ab eo sortitur per quamdam generativam motionem.

Ad *tertium* dicendum, quòd etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humana natura (1), quam concomitatur talis culpa.

Ad *quartum* dicendum, quòd semen est principium generationis, quæ est proprius actus naturæ, ejus propagationi deserviens; et ideo magis inficitur anima per semen quàm per carnem jam perfectam, quæ jam determinata est ad personam.

Ad *quintum* dicendum, quòd illud quod est per originem, non est increpabile, si consideretur iste qui nascitur secundùm se; sed si consideretur prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse ei increpabile; sicut aliquis qui nascitur, patitur ignominiam generis ex culpa alicujus progenitorum causatam.

(1) Ita optimè codd. Tarrac. et Alcan. Editi passim, *humanæ naturæ*.

ARTICULUS II. — UTRUM ETIAM ALIA PECCATA PRIMI PARENTIS VEL PROXIMORUM PARENTUM TRADUCANTUR IN POSTEROS.

De his etiam Sent. II, dist. 20, quæst. II, art. 3 ad 1, et dist. 32, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 52 ad 13, et De malo, quæst. IV, art. 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur etiam quòd alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posteros. Pœna enim nunquam debetur nisi culpæ. Sed aliqui puniuntur judicio divino pro peccato proximorum parentum, secundùm illud (Exod. xx, 5): *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem.* Judicio etiam humano in crimine læsæ majestatis filii exhæredantur pro peccato parentum. Ergo etiam culpa proximorum parentum transit ad posteros.

2. Præterea, magis potest transferre in alterum id quod habet aliquis à seipso, quàm id quod habet ex alio; sicut ignis magis potest calefacere quàm aqua calefacta. Sed homo transfert in prolem per originem peccatum quod habet ab Adam. Ergo multò magis peccatum quod ipse commisit.

3. Præterea, ideo contrahimus à primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus sicut in principio naturæ, quam ipse corrupit. Sed similiter fuimus in proximis parentibus sicut in quibusdam naturæ principiis, quæ etsi sit corrupta, potest adhuc magis corrumpi per peccatum, secundùm illud (Apoc. ult. 11): *Qui in sordibus est, sordescat adhuc.* Ergo filii contrahunt peccata proximorum parentum per originem, sicut et primi parentis.

Sed *contra*, bonum est magis diffusivum sui quàm malum. Sed merita proximorum parentum non traducuntur ad posteros. Ergo multò minùs peccata.

CONCLUSIO. — Quia solùm primum primi hominis peccatum ipsam hominis naturam vitiavit (unde et peccatum naturæ et originis vocatur), cætera verò ejusdem, sicut et omnia aliorum hominum peccata, solùm personam vitiant, non naturam (unde et purè personalia vocantur); rectè solùm primum primi hominis peccatum in posteros traduci dicitur.

Respondeo dicendum quòd Augustinus hanc quæstionem movet (Enchir. cap. 46 et 47) et insolutam relinquit (1). Sed si aliquis diligenter attendat, impossibile est quòd aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis, præter primum, per originem traducantur (2). Cujus ratio est, quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundùm individuum; et ideo ea quæ directè pertinent ad individuum, sicut personales actus, et quæ ad eos pertinent, non traducuntur à parentibus in filios: non enim grammaticus traducit in filium scientiam grammaticæ, quam proprio studio acquisivit; sed ea quæ pertinent ad naturam speciei, traducuntur à parentibus in filios, nisi sit defectus naturæ, sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat; et si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturæ, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia hujusmodi; nullo autem modo ea quæ sunt purè personalia, ut dictum est (hìc sup.). Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundùm seipsam, et aliquid ex dono gratiæ; ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundùm seipsam, scilicet quod causatur ex principiis ejus, et aliquid ex dono gratiæ. Et hoc modo justitia originalis, sicut dictum est (part. I, quæst. c, art. 1), erat quoddam donum gratiæ toti humanæ naturæ divinitùs collatum in primo

(1) *Temerè non audeo affirmare,* ait S. Doctor.

(2) Hinc concilium Tridentinum docet (sess. v) peccatum originale esse unicum origine, et ea propositio Baii damnata est: *Omne scelus est ejus conditionis ut suum auctorem et omnes posteros eo modo inficere possit quo infecit prima transgressio.*

parente, quod quidem primus … sicut illa originalis justitia traducta fuisset … ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata … vel aliorum non corrumpunt naturam quantùm ad id q… sed solùm quantùm ad id quod personæ est, id est, secundum … ad actum. Unde alia peccata non traducuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd pœnâ spirituali, sicut Augustinus dicit in epistola ad Avitum (seu ad Auxilium), nunquam puniuntur filii pro parentibus, nisi communicent in culpa vel per originem, vel per imitationem; quia omnes animæ immediatè sunt Dei, ut dicitur (Ezech. XVIII). Sed pœnâ corporali interdum judicio divino vel humano puniuntur filii pro parentibus, inquantum filius est aliquid patris secundùm corpus.

Ad *secundum* dicendum, quòd illud quod habet aliquis ex se, magis potest traducere, dummodo sit traducibile: sed peccata actualia proximorum parentum non sunt traducibilia, quia sunt purè personalia, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente; alia verò peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad solam personam.

ARTICULUS III. — UTRUM PECCATUM PRIMI PARENTIS TRANSEAT PER ORIGINEM IN OMNES HOMINES (1).

De his etiam part. I, quæst. C, art. 1 corp. et III, quæst. XXXII, art. 8, et quæst. LII, art. 7 ad 2, et quæst. LXVIII, art. 9 corp. et Sent. II, dist. 31, quæst. I, art. 2, et III, dist. 3, quæst. IV, art. 2, et Cont. gent. lib. IV, cap. 50 et 52, et De malo, quæst. IV, art. 6, et quodl. VI, art. 7, et Rom. V, lect. 3 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum primi parentis non transeat per originem in omnes homines. Mors enim est pœna consequens originale peccatum. Sed non omnes qui procedunt seminaliter ex Adam, morientur; illi enim qui vivi reperientur in adventu Domini, nunquam morientur, ut videtur per hoc quod dicitur (I. Thessalon. IV, 14): *Nos, qui vivimus, non præveniemus in adventu Domini eos qui dormierunt.* Ergo illi non contrahunt originale peccatum.

2. Præterea, nullus dat alteri quod ipse non habet. Sed homo baptizatus non habet peccatum originale. Ergo non traducitur ipsum in prolem.

3. Præterea, donum Christi est majus quàm peccatum Adæ, ut Apostolus dicit (Rom. V). Sed donum Christi non transit in omnes homines. Ergo nec peccatum Adæ.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. V, 12): *Mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt.*

CONCLUSIO. — Omnes homines præter solum Christum ex Adam per originem procedentes (quia dubium non est quin Christo Redemptore singuli indigeant) originale peccatum ex Adam contraxisse saltem in potentia (propter B. Virginem), si non omnes actu, firmiter credendum est.

Respondeo dicendum quòd secundùm fidem catholicam firmiter est tenendum quòd omnes homines, præter solum Christum (2), ex Adam derivati peccatum originale ex Adam contrahunt; alioquin non omnes indigerent redemptione, quæ est per Christum; quod est erroneum. Ratio autem sumi

(1) Fide certum est peccatum primi hominis in omnes homines per originem transire contra Calvinum qui omnes fidelium parentum filios ante baptismum sanctos esse dixit, cujus errorem profligavit conc. Triden*t*. sess. V, can. 4.

(2) Christus non tantum fuit ab originali peccato immunis, sed etiam illud contrahere non poterat, sed B. Virgo necessitati illud contrahendi fuit obnoxia, et non ab eo fuit præservata, nisi à speciali privilegio, quod ab omnibus admittitur. Sed ad pleniùs sententiam B. Thomæ intelligendam consule (part. III, quæst. XXVII).

...ujus quæst.), scilicet quòd sic ...ulpa originalis in posteros, sicut à ...membrorum traducitur peccatum actuale ...estum est autem quòd peccatum actuale traduci ... membra quæ nata sunt moveri à voluntate. Unde et culpa originalis traducitur ad omnes illos qui moventur ab Adam motione generationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd probabiliùs et convenientiùs tenetur quòd omnes illi qui in adventu Domini reperientur, morientur, et post modicum resurgent, ut in tertio libro pleniùs dicetur (quem non absolvit; vide Supplem. quæst. LXXVIII, art. 2, arg. 3). — Si tamen hoc verum sit, quod alii dicunt, quòd illi nunquam morientur, sicut Hieronymus narrat diversorum opiniones in quadam epistola ad Minerium, de resurrectione carnis (quæ incipit : *In ipso jam perfectionis artic.* ante med.), dicendum est ad argumentum, quòd illi, etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis, sed pœna aufertur à Deo, qui etiam peccatorum actualium pœnas condonare potest.

Ad *secundum* dicendum, quòd peccatum originale per baptismum aufertur reatu, inquantum anima recuperat gratiam quantùm ad mentem; remanet tamen peccatum originale actu quantùm ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animæ et ipsius corporis, secundùm quòd homo generat, et non secundùm mentem; et ideo baptizati traducunt peccatum originale. Non enim parentes generant inquantum sunt renovati per baptismum, sed inquantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut peccatum Adæ traducitur in omnes qui ab Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi traducitur in omnes qui ab eo spiritualiter generantur per fidem et baptismum; et non solùm ad removendam culpam primi parentis, sed etiam ad removendum peccata actualia, et ad introducendum in gloriam.

ARTICULUS IV.— UTRUM SI ALIQUIS EX HUMANA CARNE FORMARETUR MIRACULOSÈ, CONTRAHERET ORIGINALE PECCATUM.

De his etiam Sent. II, dist. 31, quæst. I, art. 2 ad 3, et dist. 33, quæst. I, art. 1 ad 4, et III, dist. 2, quæst. I, art. 2, quæst. II ad 2, et De malo, quæst. IV, art. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd si aliquis formaretur ex carne humana miraculosè, contraheret originale peccatum. Dicit enim quædam Glossa (ord. August. Genes. III), quòd « in lumbis Adæ fuit tota posteritas corrupta; quia non est separata priùs in loco vitæ, sed postea in loco exilii. » Sed si aliquis homo sic formaretur, sicut dictum est, caro ejus separaretur in loco exilii. Ergo contraheret originale peccatum.

2. Præterea, peccatum originale causatur in nobis, inquantum anima inficitur ex carne. Sed caro tota hominis est infecta. Ergo ex quacumque parte carnis homo formaretur, anima ejus inficeretur infectione originalis peccati.

3. Præterea, peccatum originale à primo parente pervenit in omnes; inquantum omnes in eo peccante fuerunt. Sed illi qui ex carne humana formarentur, in Adam fuissent. Ergo peccatum originale contraherent.

Sed *contra* est, quia non fuissent in Adam secundùm seminalem rationem; quod solùm causat traductionem peccati originalis, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. x, cap. 18, 19, 20).

CONCLUSIO. — Cùm originale peccatum derivetur in posteros per motum generationis ab ipso primo parente, fieri non potest, ut si quis miraculosè ex humana carne formaretur, peccatum originale contraheret.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. 1 et 3 hujus quæst.),

peccatum originale à primo parente traducitur in posteros, inquantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem nisi per virtutem activam in generatione (1). Unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam, quod est secundùm seminalem rationem ab eo descendere; nam ratio seminalis nihil aliud est quàm vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divinâ ex carne humana, manifestum est quòd vis activa non derivaretur ab Adam. Unde non contraheret peccatum originale; sicut nec actus manùs pertineret ad peccatum humanum, si manus non moveretur à voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Adam non fuit in loco exilii nisi post peccatum. Unde non propter locum exilii, sed propter peccatum traducitur originalis culpa ad omnes, ad quos activa ejus generatio pervenit.

Ad *secundum* dicendum, quòd caro non inficit animam, nisi inquantum est principium activum in generatione, ut dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui formaretur ex carne humana, fuisset in Adam secundùm corpulentam substantiam, sed non secundùm seminalem rationem, ut dictum est (in corp. art.), et ideo non contraheret originale peccatum.

ARTICULUS V. — UTRUM SI ADAM NON PECCASSET, EVA PECCANTE, FILII ORIGINALE PECCATUM CONTRAHERENT.

De his etiam Sent. II, dist. 31, quæst. I, art. 2 ad 4, et IV, dist. 1, quæst. II, art. 2, quæst. II ad 1, et De malo, quæst. IV, art. 7 ad 4 et 5, et Rom. V, lect. 3, et 1. Cor. XV, lect. 3 med.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd si Adam non peccasset, Evâ peccante, filii originale peccatum contraherent. Peccatum enim originale à parentibus contrahimus, inquantum in eis fuimus, secundùm illud Apostoli (Rom. V, 12): *In quo omnes peccaverunt*. Sed sicut homo præexistit in patre suo, ita in matre. Ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, sicut et ex peccato patris.

2. Præterea, si Eva peccasset, Adam non peccante, filii passibiles et mortales nascerentur; mater enim dat materiam in generatione, ut dicit Philosophus (De generatione animalium, lib. II, cap. 1, parum à princ. et cap. 4). Mors autem et omnis passibilitas provenit ex necessitate materiæ. Sed passibilitas et necessitas moriendi sunt pœna peccati originalis; ergo si Eva peccasset, Adam non peccante, filii contraherent originale peccatum.

3. Præterea, Damascenus dicit (Orthod. fid. lib. III, cap. 2) quòd « Spiritus sanctus prævenit (3) in Virginem » de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus, purgans eam. Sed illa purgatio non fuisset necessaria, si infectio originalis peccati non contraheretur ex matre. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur; et sic, Evâ peccante, ejus filii peccatum originale contraherent etiamsi Adam non peccasset.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. V, 12): *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*. Magis autem fuisset dicendum quòd per duos intrasset, cùm ambo peccaverint, vel potiùs per mulierem, quæ primò peccavit, si femina peccatum originale in prolem transmitteret.

(1) Ita editi, passim Mss. adstipulantibus. Nicolai hic et infra ter corrigit, *in generante*.

(2) Ea responsio B. Thomæ communis et certa est, et confirmari videtur ex his verbis concilii Tridentini (sess II, can. 3) : *Reverà homines nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur injusti.*

(3) Ita editi passim. Cod. Alcan., *pervenit*. Al., *provenit*. Item cum textu Damasceni, *supervenit*.

Non ergo peccatum originale derivatur in filios à matre, sed a patre.

CONCLUSIO. — Quoniam peccatum originale à patre (qui activum in generatione principium est), non à matre quæ materiam tantummodo, secundùm philosophos, ministrat, contrahitur, ideo si Evâ peccante Adam non peccasset, non fuisset originale peccatum traductum in posteros : è converso autem esset si Adam et non Eva peccasset.

Respondeo dicendum quòd hujus dubitationis solutio ex præmissis patet. Dictum est enim supra (art. 1 hujus quæst.) quòd peccatum originale à primo parente traducitur, inquantum ipse movet ad generationem natorum. Unde dictum est (art. præc.), quòd si materialiter tantùm aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundùm doctrinam Philosophorum, quòd principium activum in generatione est à patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur à matre, sed à patre. Et secundùm hoc, si Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent; è converso autem esset, si Adam peccasset, et Eva non (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in patre præexistit filius sicut in principio activo, sed in matre sicut in principio materiali et passivo. Unde non est similis ratio.

Ad *secundum* dicendum, quòd quibusdam videtur quòd Evâ peccante, si Adam non peccasset, filii essent immunes à culpa; paterentur tamen necessitatem moriendi, et alias passibilitates provenientes ex necessitate materiæ, quam mater ministrat, non sub ratione pœnæ, sed sicut quosdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim et impassibilitas primi statûs non erat ex conditione materiæ, ut in primo dictum est (quæst. XCVII, art. 1), sed ex originali justitia, per quam corpus subdebatur animæ, quamdiu anima esset subjecta Deo. Defectus autem originalis justitiæ est peccatum originale. Si igitur, Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Evæ, manifestum est quòd in filiis non esset defectus originalis justitiæ; unde non esset in eis passibilitas vel necessitas moriendi.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa purgatio præveniens in Beata Virgine (2), non requirebatur ad auferendam transfusionem originalis peccati; sed quia oportebat ut Mater Dei maximâ puritate niteret; non enim est aliquid dignè receptaculum Dei nisi sit mundum, secundùm illud (Psal. XCII, 5) : *Domum tuam, Domine, decet sanctitudo.*

QUÆSTIO LXXXII.

DE ORIGINALI PECCATO QUANTUM AD SUAM ESSENTIAM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato originali quantùm ad suam essentiam; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm originale peccatum sit habitus. — 2° Utrùm sit unum tantùm in uno homine. — 3° Utrùm sit concupiscentia. — 4° Utrùm æqualiter sit in omnibus.

ARTICULUS I. — UTRUM ORIGINALE PECCATUM SIT HABITUS (3).

De his etiam Sent. I, dist. 5, quæst. I. art. 1, et dist. 7, quæst. I, art. 1 ad 2, et II, dist. 30, quæst. I, art. 3 ad 2, et De ver. quæst. XX, art. 1 ad 2, et De malo, quæst. IV, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd originale peccatum non sit

(1) Hæc doctrina, juxta Sylvium, est *benè probabilis.*

(2) Nicolai per parenthesim : *Sive superveniens in Beatam Virginem.*

(3) Matthias Illyricus lutheranus falsò docuit peccatum originale esse substantiam animæ, siquidem Deus esset illius peccati auctor. Non corrupit quoque ita naturam ut nullius boni sit

habitus. Originale enim peccatum est carentia originalis justitiæ, ut Anselmus dicit (libro De conceptu virginali, cap. 2 et 3 et 26), et sic originale peccatum est quædam privatio. Sed privatio opponitur habitui. Ergo originale peccatum non est habitus.

2. Præterea, actuale peccatum habet plus de ratione culpæ quàm originale, inquantum habet plus de ratione voluntarii. Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpæ; alioquin sequeretur quòd homo dormiens culpabiliter peccaret (1). Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpæ.

3. Præterea, in malis actus semper præcedit habitum; nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus. Sed originale peccatum non præcedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in lib. De Baptismo puer. (seu De peccat. mer. et remis. lib. I, cap. 39, et serm. XLV De temp.), quòd « secundùm peccatum originale parvuli sunt concupiscibiles, etsi non sint actu concupiscentes. » Sed habilitas dicitur secundùm aliquem habitum. Ergo peccatum originale est habitus.

CONCLUSIO. — Originale peccatum est habitus, non quidem sicut scientia, sed sicut quædam inordinata naturæ dispositio et languor consequens originalis justitiæ privationem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. L, art. 1), duplex est habitus : unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiæ et virtutes dicuntur habitus; et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicujus naturæ ex multis compositæ secundùm quòd bene se habet vel male ad aliquid; et præcipuè cùm talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de ægritudine et sanitate; et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quædam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniæ in qua consistebat ratio originalis justitiæ; sicut etiam ægritudo corporalis est quædam inordinata dispositio corporis, secundùm quam solvitur æqualitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturæ dicitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut ægritudo corporalis habet aliquid de privatione inquantum tollitur æqualitas sanitatis, et aliquid habet positivè, scilicet ipsos humores inordinatè dispositos; ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiæ, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animæ. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd actuale peccatum est inordinatio quædam actûs; originale verò, cùm sit peccatum naturæ, est quædam inordinata dispositio ipsius naturæ, quæ habet rationem culpæ, inquantum derivatur ex primo parente, ut dictum est (quæst. præc. art. 1). Hujusmodi autem dispositio naturæ inordinata habet rationem habitûs; sed inordinata dispositio actûs non habet rationem habitûs; et propter hoc peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

Ad *tertium* dicendum, quòd objectio illa procedit de habitu quo potentia inclinatur in actum. Talis autem habitus non est peccatum originale;

capax, sicut et Calvino, Jansenioque placuit. Pighius, Catharinusque inter doctores catholicos immeritò asseruerunt peccatum originale esse peccatum actuale Adæ, quod verbis concilii Tridentini adversari videtur (sess. V, can. 5). Sententia B. Thomæ communior certiorque est.

(1) Hoc est, quòd actus quem commisit cùm priùs vigilaret, ita imputaretur ei quandò jam dormit, ac si ab eo esset tunc reipsa commissus.

(2) Al., *contrarius*.

quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directè, sed indirectè, scilicet per remotionem prohibentis, id est, originalis justitiæ, quæ prohibebat inordinatos motus : sicut etiam ex ægritudine corporali indirectè sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici quòd peccatum originale sit habitus infusus aut acquisitus per actum (nisi primi parentis, non autem hujus personæ), sed per vitiatam originem innatus.

ARTICULUS II. — UTRUM IN UNO HOMINE SINT MULTA ORIGINALIA PECCATA.

De his etiam Sent. II, dist. 33, quæst. I, art. 1, et De malo, quæst. IV, art. 1 corp. fin. et art. 2 princ. et art. 8 ad 1, et Psal. XXXI, et Rom. IV, lect. 1, et cap. 5, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in uno homine sint multa originalia peccata. Dicitur enim (Psal. L, 7) : *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Sed peccatum in quo homo concipitur est originale. Ergo plura peccata originalia sunt in uno homine.

2. Præterea, unus et idem habitus non inclinat ad contraria; habitus enim inclinat per modum naturæ, quæ tendit in unum. Sed peccatum originale etiam in uno homine inclinat ad diversa peccata contraria. Ergo peccatum originale non est unus habitus, sed plures.

3 Præterea, peccatum originale inficit omnes animæ partes. Sed diversæ partes animæ sunt diversa subjecta peccati, ut ex præmissis patet (quæst. LXXIV). Cùm igitur unum peccatum non possit esse in diversis subjectis, videtur quòd peccatum originale non sit unum, sed multa.

Sed *contra* est quod dicitur (Joan. I, 29) : *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi :* quod singulariter dicitur, quia *peccatum mundi*, quod est peccatum originale, est unum, ut Glossa ordin. ibid. exponit.

CONCLUSIO. — **Est unum secundùm speciem et proportionem in omnibus hominibus originale peccatum, diversum autem numero in diversis hominibus; in uno autem homine non est nisi unum numero.**

Respondeo dicendum quòd in uno homine est unum peccatum originale. Cujus ratio dupliciter accipi potest. Uno modo ex parte causæ peccati originalis. Dictum est enim supra (quæst. præc. art. 2), quòd solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur. Unde peccatum originale in uno homine est unum numero, et in omnibus hominibus est unum proportione, in respectu scilicet ad primum principium. — Alio modo potest accipi ratio ejus ex ipsa essentia originalis peccati : in omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte causæ; unitas autem secundùm numerum ex parte subjecti, sicut patet in ægritudine corporali; sunt enim diversæ ægritudines specie, quæ ex diversis causis procedunt, putà ex superabundantia calidi vel frigidi, vel ex læsione pulmonis vel hepatis; una autem ægritudo secundùm speciem in uno homine non est nisi una numero. Causa autem hujus corruptæ dispositionis, quæ dicitur originale peccatum, est una tantùm, scilicet privatio originalis justitiæ, per quam sublata est subjectio humanæ mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie, et in uno homine non potest esse nisi unum numero. — In diversis autem hominibus est unum specie et proportione, diversum autem numero (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd pluraliter dicitur in peccatis, secundùm illum morem divinæ Scripturæ, quo frequenter ponitur pluralis numerus pro singulari, sicut (Matth. II, 20) : *Defuncti sunt qui quærebant animam*

(1) Hinc dicit concilium Tridentinum (sess. V) : *Adæ peccatum origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus id est unicuique proprium.*

pueri; vel quia in peccato originali virtualiter præexistunt omnia peccata actualia sicut in quodam principio, unde est multiplex virtute; vel quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiæ, inobedientiæ, gulæ, et alia hujusmodi; vel quia multæ partes animæ inficiuntur per peccatum originale.

Ad *secundum* dicendum, quòd unus habitus non potest inclinare per se et directè, id est, per propriam formam, ad contraria, sed indirectè et per accidens, scilicet per remotionem prohibentis : sicut solutâ harmoniâ corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria; et similiter, solutâ harmoniâ originalis justitiæ, diversæ animæ potentiæ in diversa feruntur.

Ad *tertium* dicendum, quòd peccatum originale inficit diversas partes animæ, secundùm quòd sunt partes unius totius; sicut et justitia originalis continebat omnes animæ partes in unum. Et ideo est unum tantùm peccatum originale, sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversæ partes corporis graventur.

ARTICULUS III. — UTRUM ORIGINALE PECCATUM SIT CONCUPISCENTIA (1).

De his etiam part. III, quæst. XXIII, art. 1 corp. et Sent. II, dist. 30, quæst. I, art. 2 corp. et ad 4, et in Expos. litt. et dist. 31, quæst. II, art. 1 ad 3, et dist 32, quæst. I, art. 1 ad 1, 3 et 4, et De malo, quæst. III, art. 7 corp. fin. et quæst. IV, art. 2, per tot. et art. 4 ad 2, et art. 6 ad 16.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum originale non sit concupiscentia. Omne enim peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 4 et 30). Sed concupiscentia est secundùm naturam; est enim proprius actus virtutis concupiscibilis, quæ est potentia naturalis. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

2. Præterea, per peccatum originale sunt in nobis passiones peccatorum, ut patet per Apostolum (Rom. VII). Sed multæ aliæ sunt passiones præter concupiscentiam, ut supra habitum est (quæst. XXIII, art. 4). Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quàm aliqua alia passio.

3. Præterea, per peccatum originale deordinantur omnes animæ partes, ut dictum est (art. præc. ad 1). Sed intellectus est supremus inter animæ partes, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. X, cap. 7). Ergo peccatum originale magis est ignorantia quàm concupiscentia.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Retract. lib. I, cap. 15, parum à princ.) : « Concupiscentia est reatus originalis peccati. »

CONCLUSIO. — Cùm originale peccatum justitiæ originali opponatur, nihil aliud formaliter est quàm justitiæ originalis, per quam Deo voluntas subdebatur, privatio : materialiter verò, aliarum animæ virium ad bonum commutabile inordinata conversio, quæ communi nomine concupiscentia dici potest.

Respondeo dicendum quòd unumquodque habet speciem à sua forma. Dictum est autem supra (art. præc.), quòd species peccati originalis sumitur ex sua causa. Unde oportet quòd id quod est formale in originali peccato, accipiatur ex parte causæ peccati originalis. Oppositorum autem oppositæ sunt causæ. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis justitiæ, quæ ei opponitur. Tota autem ordinatio originalis justitiæ ex hoc est quòd voluntas hominis erat Deo subjecta. Quæ quidem subjectio primò et principaliter erat per voluntatem, cujus est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1). Unde ex aversione voluntatis à Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animæ viribus. Sic ergo privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio

(1) Sensus illius quæstionis est an macula peccati sit concupiscentia, et per concupiscentiam hic nihil aliud intelligitur quàm fomes peccati.

virium animæ se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animæ præcipuè in hoc attenditur quòd inordinatè convertuntur ad bonum commutabile; quæ quidem inordinatio communi nomine potest dici *concupiscentia*. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter verò est defectus originalis justitiæ (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, intantum concupiscere est homini naturale, inquantum est secundùm rationis ordinem. Concupiscentia autem quæ transcendit limites rationis, inest homini contra naturam; et talis est concupiscentia originalis peccati.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. xxv, art. 1), passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis reducuntur sicut ad principaliores; inter quas concupiscentia vehementiùs movet, et magis sentitur, ut supra habitum est (quæst. xxv, art. 2 ad 1); et ideo concupiscentiæ attribuitur tanquam principaliori, et in qua quodammodo omnes aliæ passiones includuntur.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut in bonis intellectus et ratio principalitatem habent, ita è converso in malis inferior pars animæ principalior invenitur, quæ obnubilat et trahit rationem, ut supra dictum est (quæst. LXXX, art. 2). Et propter hoc peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia quàm ignorantia; licèt etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur.

ARTICULUS IV. — UTRUM PECCATUM ORIGINALE SIT ÆQUALITER IN OMNIBUS.

De his etiam Sent. II, dist. 32, quæst. I, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum originale non sit æqualiter in omnibus. Est enim peccatum originale concupiscentia inordinata, ut dictum est (art. præc.). Sed non omnes æqualiter sunt proni ad concupiscendum. Ergo peccatum originale non est æqualiter in omnibus.

2. Præterea, peccatum originale est quædam inordinata dispositio animæ, sicut ægritudo est quædam inordinata dispositio corporis. Sed ægritudo recipit magis et minus. Ergo peccatum originale recipit magis et minus.

3. Præterea, Augustinus dicit (De nup. et concupiscent. lib. I, cap. 23 et 24), quòd « libido transmittit originale peccatum in prolem. » Sed contingit esse majorem libidinem unius in actu generationis, quàm alterius. Ergo peccatum originale potest esse majus in uno quàm in alio.

Sed *contra* est quia peccatum originale est peccatum naturæ, ut dictum est (quæst. præc. art. 2). Sed natura æqualiter est in omnibus. Ergo et peccatum originale.

CONCLUSIO. — Originale peccatum cùm sit privatio originalis justitiæ, in omnibus oppositum habitum penitùs tollens, non magis in uno quàm in alio esse potest.

Respondeo dicendum quòd in originali peccato sunt duo : quorum unum est defectus originalis justitiæ; aliud autem est relatio hujus defectûs ad peccatum primi parentis, à quo per vitiatam originem deducitur. Quantùm autem ad primum, peccatum originale non recipit magis et minus, quia totum donum originalis justitiæ est sublatum : privationes autem totaliter aliquid privantes, ut mors et tenebræ, non recipiunt magis et minus, sicut supra dictum est (quæst. LXXIII, art. 2). Similiter etiam nec quantùm ad se-

(1) Quod est contra sententiam communem lutheranorum et calvinistarum qui voluerunt peccatum originale non omninò in baptismo dimitti.

cundum ; æqualiter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatæ originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpæ ; relationes enim non recipiunt magis et minus. Unde manifestum est quòd peccatum originale non potest esse magis in uno quàm in alio (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, soluto vinculo originalis justitiæ, sub quo quodam ordine omnes vires animæ continebantur, unaquæque vis animæ tendit in suum proprium motum, et tantò vehementiùs, quantò fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas animæ esse fortiores in uno quàm in alio, propter diversas corporis complexiones. Quòd ergo unus homo sit pronior ad concupiscendum quàm alter, non est ratione peccati originalis, cùm in omnibus æqualiter solvatur vinculum originalis justitiæ, et æqualiter in omnibus partes inferiores animæ sibi relinquantur ; sed accidit hoc ex diversa dispositione potentiarum, sicut dictum est (hìc sup.).

Ad *secundum* dicendum, quòd ægritudo corporalis non habet in omnibus æqualem causam, etiamsi sit ejusdem speciei ; putà si sit febris ex cholera putrefacta, potest esse major vel minor putrefactio, et propinquior vel remotior à principio vitæ. Sed causa originalis peccati in omnibus est æqualis. Unde non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quòd libido quæ transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis ; quia dato quòd virtute divinâ concederetur alicui quòd nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum. Sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundùm quòd appetitus sensitivus non continetur sub ratione, soluto vinculo originalis justitiæ ; et talis libido in omnibus est æqualis.

QUÆSTIO LXXXIII.

DE SUBJECTO ORIGINALIS PECCATI (2), IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto originalis peccati ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm subjectum originalis peccati per prius sit caro vel anima. — 2° Si anima, utrùm per essentiam aut per potentias suas. — 3° Utrùm voluntas per prius sit subjectum peccati originalis, quàm aliæ potentiæ animæ. — 4° Utrùm aliquæ potentiæ animæ sint specialiter infectæ, scilicet generativa, vis concupiscibilis, et sensus tactûs.

ARTICULUS I. — UTRUM ORIGINALE PECCATUM SIT MAGIS IN CARNE QUAM IN ANIMA.

De his etiam Sent. II, dist. 18, quæst. II, art. 1 ad 3, et dist. 30, quæst. I, art. 2 ad 4, et dist. 31, quæst. I, art. 1 ad 2 et 4, et quæst. II, art. 1, per tot. et De ver. quæst. XXV, art. 6 corp. et quæst. XXVII, art. 6 ad 2, et De malo, quæst. IV, art. 3 et 4, et Rom. V, lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum originale magis sit in carne quàm in anima. Repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit. Sed radix hujus repugnantiæ in carne consistit ; dicit enim Apostolus (Rom. VII, 23) : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Ergo originale peccatum in carne principaliter consistit.

2. Præterea, unumquodque potiùs est in causa quàm in effectu, sicut calor magis est in igne calefaciente quàm in aqua calefacta. Sed anima infi-

(1) Hinc peccatum originale æqualiter est in omnibus quoad illud quod est in eo formale, sed non ita se res habet quoad illud quod est in eo materiale.

(2) Non de subjecto remoto hìc quæritur sive non de illis qui subjiciuntur peccato originali illud ve contrahunt (nam hoc quæst. LXXXI, art. 3 fuit resolutum), sed de subjecto proximo ad attendendum, cui tanquam subjecto inhæsionis inhæreat istud peccatum.

citur infectione originalis peccati per semen carnale. Ergo peccatum originale magis est in carne quàm in anima.

3. Præterea, peccatum originale ex primo parente contrahimus, prout in eo fuimus secundùm rationem seminalem. Sic autem non fuit ibi anima, sed sola caro. Ergo originale peccatum non est in carne.

4. Præterea, anima rationalis creata à Deo corpori infunditur. Si igitur anima per peccatum originale inficeretur, consequens esset quòd ex sua creatione vel infusione inquinaretur; et sic Deus esset causa peccati, qui est auctor creationis et infusionis.

5. Præterea, nullus sapiens liquorem pretiosum vasi infecto infunderet, ex quo sciret ipsum liquorem infici. Sed anima rationalis est pretiosior omni liquore. Si ergo anima ex corporis unione infici posset infectione originalis culpæ, Deus, qui ipsa sapientia est, nunquam animam tali corpori infunderet. Infundit autem. Non ergo inquinatur ex carne. Sic igitur peccatum originale non est in anima, sed in carne.

Sed *contra* est, quòd idem est subjectum virtutis et vitii, sive peccati, quod contrariatur virtuti. Sed caro non potest esse subjectum virtutis. Dicit enim Apostolus (Rom. VII, 18) : *Scio quòd non habitat in me, hoc est, in carne mea, bonum.* Ergo caro non potest esse subjectum originalis peccati, sed solùm anima.

CONCLUSIO. — Cùm originale peccatum sit quædam culpa, nonnisi in anima, quæ sola virtutis vitiique subjectum est, ut in subjecto esse potest : in Adam verò ut in principali causa : in semine verò et carne ut instrumento.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest esse in aliquo dupliciter : uno modo sicut in causa vel principali vel instrumentali; alio modo sicut in subjecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali, secundùm illud Apostoli (Rom. v, 12) : *In quo omnes peccaverunt.* In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eò quòd per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana. Sed sicut in subjecto peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solùm in anima. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est (quæst. LXXXI, art. 1), hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quamdam generativam motionem, sicut à voluntate alicujus hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes ejus. In qua quidem derivatione potest attendi, quòd quidquid provenit ex motione voluntatis peccati ad quamcumque partem hominis quæ quocumque modo potest esse particeps peccati vel per modum subjecti, vel per modum instrumenti, habet rationem culpæ; sicut ex voluntate gulæ provenit (1) concupiscentia cibi ad concupiscibilem, et sumptio cibi ad manus et os, quæ inquantum moventur à voluntate ad peccandum, sunt instrumenta peccati. Quod verò ulteriùs derivatur ad vim nutritivam, et ad interiora membra, quæ non sunt nata moveri à voluntate, non habet rationem culpæ. Sic igitur cùm anima possit esse subjectum culpæ, caro autem de se non habeat quòd sit subjectum culpæ, quidquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpæ; quod autem pervenit ad carnem, non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Sic igitur anima est subjectum peccati originalis, non autem caro.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Retract. lib. I, cap. 26, vers. fin.), Apostolus loquitur ibi de homine jàm redempto, qui li-

(1) Al. *pervenit.*

beratus est à culpa, sed subjacet pœnæ, ratione cujus peccatum dicitur habitare in carne. Unde ex hoc non sequitur quòd caro sit subjectum culpæ, sed solùm pœnæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd peccatum originale causatur ex semine sicut ex causa instrumentali; non autem oportet quòd aliquid sit principalius in causa instrumentali quàm in effectu, sed solùm in causa principali. Et hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit secundùm rationem actualis peccati.

Ad *tertium* dicendum, quòd anima hujus hominis non fuit secundùm seminalem rationem in Adam peccante sicut in principio effectivo, sed sicut in principio dispositivo; eò quòd semen corporale, quod ex Adam traducitur, suâ virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam disponit.

Ad *quartum* dicendum, quòd infectio originalis peccati nullo modo causatur à Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo cùm creatio importet respectum animæ ad solum Deum, non potest dici quòd anima ex sua creatione inquinetur. Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem, cui infunditur anima. Et ideo habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici quòd anima per infusionem maculetur, sed solùm habito respectu ad corpus, cui infunditur (1).

Ad *quintum* dicendum, quòd bonum commune præfertur bono singulari, unde Deus secundùm suam sapientiam non prætermittit universalem ordinem rerum, qui est ut tali corpori talis anima infundatur, ut vitetur singularis infectio hujus animæ; præsertim cùm natura animæ hoc habeat ut esse non incipiat nisi in corpore, ut habitum est (pars I, quæst. CXVIII, art. 3). Melius est autem ei sic esse secundùm naturam quàm nullo modo esse, præsertim cùm possit per gratiam damnationem evadere.

ARTICULUS II. — UTRUM PECCATUM ORIGINALE SIT PER PRIUS IN ESSENTIA ANIMÆ QUAM IN POTENTIIS (2).

De his etiam infra, art. 3, et Sent. II, dist. 31, quæst. II, art. 1, et De ver. quæst. XXV, art. 6 corp. et quæst. XXVII, art. 6 ad 2, et De malo, quæst. IV, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum originale non sit per prius in essentia animæ quàm in potentiis. Anima enim nata est esse subjectum peccati quantùm ad id quod potest à voluntate moveri. Sed anima non movetur à voluntate secundùm suam essentiam, sed solùm secundùm potentias. Ergo peccatum originale non est in anima secundùm suam essentiam, sed solùm secundùm potentias.

2. Præterea, peccatum originale opponitur originali justitiæ. Sed originalis justitia erat in aliqua potentia animæ, quæ est subjectum virtutis. Ergo et peccatum originale est magis in potentia animæ quàm in ejus essentia.

3. Præterea, sicut à carne peccatum originale derivatur ad animam, ita ab essentia animæ derivatur ad potentias. Sed peccatum originale magis est in anima quàm in carne. Ergo etiam magis est in potentiis animæ quàm in ejus essentia.

4. Præterea, peccatum originale dicitur esse concupiscentia, ut dictum est (quæst. LXXXII, art. 3). Sed concupiscentia est in potentiis animæ. Ergo et peccatum originale.

(1) Cùm dicitur, ait ipse D. Thomas, *anima creatione maculatur*, ablativus iste potest denotare habitudinem alicujus causæ, et sic falsa est, quia creatio animæ non est causa quòd maculetur; vel potest denotare concomitantiam, et sic vera est, quia dum creatur, maculatur : ex quo tamen non sequitur quòd Deus maculæ auctor sit (Sent lib. II, dist. 32, quæst. II, art. 1 ad 1).

(2) Negant Scotus et scotistæ, sed doctrina B. Thomæ videtur probabilior.

Sed *contra* est quòd peccatum originale dicitur esse peccatum naturale, ut supra dictum est (quæst. LXXXI, art. 1). Anima autem est forma et natura corporis secundùm essentiam suam, et non secundùm potentias, ut habitum est (pars I, quæst. LXXVI, art. 1). Ergo anima est subjectum originalis peccati principaliter secundùm suam essentiam.

CONCLUSIO. — Cùm anima sit, quam primò ut generationis terminum origo attingit secundùm suam essentiam, peccati originalis primum subjectum est.

Respondeo dicendum quòd illud animæ est principaliter subjectum alicujus peccati, ad quod primò pertinet causa motiva illius peccati; sicut si causa motiva ad peccandum sit delectatio sensûs, quæ pertinet ad vim concupiscibilem, sicut objectum proprium ejus, sequitur quòd vis concupiscibilis sit proprium subjectum illius peccati. Manifestum est autem quòd peccatum originale causatur per originem. Unde illud animæ quod primò attingitur ab origine hominis, est primum subjectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundùm quòd est forma corporis; quod quidem convenit ei secundùm essentiam propriam, ut habitum est (pars I, quæst. LXXVI, art. 1). Unde anima secundùm essentiam est primum subjectum originalis peccati.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut motio voluntatis alicujus propriè pervenit ad potentias animæ, non autem ad animæ essentiam; ita motio voluntatis primi generantis per viam generationis pervenit primò ad animæ essentiam (1), ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ; erat enim donum divinitùs datum humanæ naturæ, quam per prius respicit essentia animæ quàm potentiæ. Potentiæ enim magis videntur pertinere ad personam, inquantum sunt principia personalium actuum. Unde sunt propria subjecta peccatorum actualium quæ sunt peccata personalia.

Ad *tertium* dicendum, quòd corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam; quæ etsi sit posterior in ordine generationis, est tamen prior ordine perfectionis et naturæ. Essentia autem animæ comparatur ad potentias, sicut subjectum ad accidentia propria, quæ sunt posteriora subjecto et ordine generationis, et etiam perfectionis. Unde non est similis ratio.

Ad *quartum* dicendum, quòd concupiscentia se habet materialiter et ex consequenti in peccato originali, ut supra dictum est (quæst. LXXXII, art. 3).

ARTICULUS III. — UTRUM PECCATUM ORIGINALE PER PRIUS INFICIAT VOLUNTATEM QUAM ALIAS POTENTIAS.

De his etiam infra, art. 4 ad 1, et Sent. II, dist. 30, quæst. I, art. 3 corp. et ad 4, et De verit. quæst. XXV, art. 6 corp. et quæst. XXVII, art. 6 ad 2, et De malo, quæst. IV, art. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum originale non per prius inficiat voluntatem quàm alias potentias. Omne enim peccatum principaliter pertinet ad potentiam per cujus actum causatur. Sed peccatum originale causatur per actum generativæ potentiæ. Ergo inter cæteras potentias animæ videtur magis pertinere ad generativam potentiam.

2. Præterea, peccatum originale per semen carnale traducitur. Sed aliæ vires animæ propinquiores sunt carni quàm voluntas, sicut patet de omnibus sensitivis, quæ utuntur organo corporali. Ergo magis in eis est peccatum originale quàm in voluntate.

(1) Hinc S. Doctor ait (De malo, quæst. IV, art. 4 ad 5): In Adam persona corrupit naturam et ideo in eo primò fuit corruptio in potentiis animæ, quàm in essentia. Sed in homine qui nascitur ex Adam, natura corrumpit personam, et ideo in isto corruptio per prius pertinet ad essentiam quàm ad potentias.

3. Præterea, intellectus est prior voluntate; non enim est voluntas nisi de bono intellecto. Si ergo peccatum originale inficit omnes potentias animæ, videtur quòd per prius inficiat intellectum, tanquam priorem.

Sed *contra* est, quòd justitia originalis per prius respicit voluntatem; est enim rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit (lib. De conceptu virginali, cap. 3, à med.). Ergo peccatum originale, quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem.

CONCLUSIO. — Quoniam prima merendi ac demerendi radix est voluntas; ideo peccatum originale secundùm eam quam ad actum habet inclinationem consideratum, immediatè post essentiam animæ quæ primum ejus est subjectum, voluntatem respicit.

Respondeo dicendum quòd in infectione peccati originalis duo est considerare: primò quidem inhærentiam ejus ad subjectum, et secundùm hoc primò respicit essentiam animæ, ut dictum est (art. præc.). Deinde oportet considerare inclinationem ejus ad actum, et hoc modo respicit potentias animæ. Oportet ergo quòd illam per prius respiciat, quæ primam inclinationem habet ad peccandum. Hæc autem est voluntas, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXIV, art. 1 et 2). Unde peccatum originale per prius respicit voluntatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccatum originale non causatur in homine per potentiam generativam prolis, sed per actum potentiæ generativæ parentis. Unde oportet quòd sua (1) potentia generativa sit primum subjectum originalis peccati.

Ad *secundum* dicendum, quòd peccatum originale habet duplicem processum: unum quidem à carne ad animam; alium verò ab essentia animæ ad potentias. Primus quidem processus est secundùm ordinem generationis; secundus autem secundùm ordinem perfectionis. Et ideo, quamvis aliæ potentiæ, scilicet sensitivæ, propinquiores sint carni; quia tamen voluntas est propinquior essentiæ animæ, tanquam superior potentia, primò pervenit ad ipsam infectio originalis peccati.

Ad *tertium* dicendum, quòd intellectus quodammodo præcedit voluntatem, inquantum proponit ei suum objectum; alio verò modo voluntas præcedit intellectum secundùm ordinem motionis ad actum: quæ quidem motio pertinet ad peccatum (2).

ARTICULUS IV. — UTRUM PRÆFATÆ POTENTIÆ SINT MAGIS INFECTÆ QUAM ALIÆ (3).

De his etiam Sent. II, dist. 24, quæst. II, art. 5, et dist. 51, quæst. I, art. 2, et IV, dist. 51, quæst. I, art. 1 ad 1, et De verit. quæst. XXV, art. 6 corp. et De malo, quæst. IV, art. 2 ad 12, et art. 5 ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædictæ potentiæ non sint magis infectæ quàm aliæ. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animæ partem quæ priùs potest esse subjectum peccati. Hæc autem est rationalis pars, et præcipuè voluntas. Ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale.

2. Præterea, nulla vis animæ inficitur per culpam, nisi inquantum potest obedire rationi. Generativa autem non potest obedire, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. ult. sub fin.). Ergo generativa non est maximè infecta per originale peccatum.

3. Præterea, visus inter alios sensus est spiritualior et propinquior ra-

(1) Nicolai, *ejus potentia*.

(2) Quod hic dicitur de ordine intellectûs et voluntatis conferendum est cum quæst. IX, art. 1 et cum iis quæ dicta sunt (part. I, quæst. LXXXII, art. 4).

(3) Potentiæ prædictæ de quibus hic agitur sunt vis generativa, appetitus concupiscibilis, et sensus tactûs

tioni, inquantum plures differentias rerum ostendit, ut dicitur (Metaph. lib. I, circa princ. lib.). Sed infectio culpæ primò est in ratione. Ergo visus magis est infectus quàm tactus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 16, 17, 19 et 24), quòd « infectio originalis culpæ maximè apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non subditur. » Sed illa membra deserviunt generativæ virtuti in commixtione sexuum, in qua est delectatio secundùm tactum, quæ maximè concupiscentiam movet. Ergo infectio originalis peccati maximè pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem, et sensum tactûs.

CONCLUSIO. — Quanquam omnes animæ potentiæ originali peccato sunt infectæ; vis tamen generativa, vis concupiscibilis, et sensus tactûs (quia ad illum actum, per quem corruptio traducitur, concurrunt) sunt cæteris potentiis magis infectæ.

Respondeo dicendum quòd illa corruptio præcipuè infectio nominari solet, quæ nata est in aliud transferri; unde et morbi contagiosi, sicut lepra, scabies, et hujusmodi, infectiones dicuntur. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, sicut supra dictum est (quæst. LXXXI, art. 1). Unde potentiæ quæ ad hujusmodi actum concurrunt, maximè dicuntur esse infectæ. Hujusmodi autem actus deservit generativæ, inquantum ad generationem ordinatur; habet autem in se delectationem tactûs, quæ est maximum objectum concupiscibilis. Et ideo cùm omnes partes animæ dicantur esse corruptæ per peccatum originale, specialiter tres prædictæ dicuntur esse corruptæ et infectæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccatum originale ex ea parte quâ inclinat in peccata actualia, præcipuè pertinet ad voluntatem, ut dictum est (art. præc.). Sed ex ea parte quâ traducitur in prolem, pertinet propinquè ad potentias prædictas, ad voluntatem autem remotè.

Ad *secundum* dicendum, quòd infectio actualis culpæ non pertinet nisi ad potentias quæ moventur à voluntate peccantis. Sed infectio originalis culpæ non derivatur à voluntate ejus qui ipsam contrahit, sed per originem naturæ, cui deservit potentia generativa. Et ideo in ea est infectio originalis peccati.

Ad *tertium* dicendum, quòd visus non pertinet ad actum generationis nisi secundùm dispositionem remotam, prout scilicet per visum apparet species concupiscibilis; sed delectatio perficitur in tactu; et ideo talis infectio magis attribuitur tactui quàm visui.

QUÆSTIO LXXXIV.

DE CAUSA PECCATI, SECUNDUM QUOD UNUM PECCATUM ALTERIUS PECCATI CAUSA EST, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati, secundùm quòd unum peccatum est causa alterius; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm cupiditas sit radix omnium peccatorum. — 2° Utrùm superbia sit initium omnis peccati. — 3° Utrùm præter superbiam et avaritiam, debeant dici capitalia vitia aliqua specialia peccata. — 4° Quot et quæ sint capitalia vitia.

ARTICULUS I. — UTRUM CUPIDITAS SIT RADIX OMNIUM PECCATORUM (1).

De his etiam infra, art. 2 circ. fin. et art. 3 ad 1, et art. 4 ad 4, et 2 2, quæst. CIX, art. 2 ad 1, et De malo, quæst. VIII, art. 1 ad 1, et quæst. XXIII, art. 1 ad 5, et Rom. VII, lect. 2, et I. Cor. II, lect. 4 fin. et Eth. lib. I, lect. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd cupiditas non sit radix om-

(1) In hoc articulo S. Thomas interpretatur hæc verba S. Scripturæ : *Radix omnium malorum est cupiditas* (Tim. ult. 10).

nium peccatorum. Cupiditas enim, quæ est immoderatus appetitus divitiarum, opponitur virtuti liberalitatis. Sed liberalitas non est radix omnium virtutum. Ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum.

2. Præterea, appetitus eorum quæ sunt ad finem, procedit ex appetitu finis. Sed divitiæ, quarum appetitus est cupiditas, non appetuntur nisi ut utiles ad aliquem finem, sicut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 5, circ. fin.). Ergo cupiditas non est radix omnis peccati, sed procedit ex alia priori radice.

3. Præterea, frequenter invenitur quòd avaritia, quæ cupiditas nominatur, oritur ex aliis peccatis; putà cùm quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel ut satisfaciat gulæ. Non ergo est radix omnium peccatorum.

Sed *contra* est quod dicit Apostolus (I. Timoth. ult. 10) : *Radix omnium malorum est cupiditas.*

CONCLUSIO. — Quoniam divitiis juvatur homo ad fovenda quæcumque peccati desideria, eaque perficienda; ideo cupiditas, etiam secundùm quòd est speciale peccatum, inordinatum amorem divitiarum significans, omnium malorum radix dici debet.

Respondeo dicendum quòd secundùm quosdam cupiditas tripliciter dicitur : uno modo, prout est appetitus inordinatus divitiarum, et sic est speciale peccatum (1) : alio modo, secundùm quòd significat inordinatum appetitum cujuscumque boni temporalis, et sic est genus omnis peccati ; nam in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est (quæst. LXXI, art. 6, et quæst. LXXII, art. 1). Tertio modo sumitur prout significat quamdam inclinationem naturæ corruptæ ad bona corruptibilia inordinatè appetenda; et sic dicunt, cupiditatem esse radicem omnium peccatorum, ad similitudinem radicis arboris, quæ ex terra trahit alimentum ; sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit. Et hæc quidem, quamvis vera sint, non tamen videntur esse secundùm intentionem Apostoli, qui dixit cupiditatem esse radicem omnium peccatorum. Manifestè enim ibi loquitur contra eos qui « cùm velint divites fieri, incidunt in tentationes et laqueum diaboli ; eò quòd radix omnium malorum est cupiditas. » Unde manifestum est quòd loquitur de cupiditate secundùm quòd est appetitus inordinatus divitiarum. Et secundùm hoc dicendum est quòd cupiditas, secundùm quòd est speciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quæ alimentum præstat toti arbori. Videmus enim quòd per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, et adhibendi (2) desiderium cujuscumque peccati; eò quòd ad habenda quæcumque temporalia bona potest homo per pecuniam juvari, secundùm quod dicitur (Eccle. x, 19): *Pecuniæ obediunt omnia.* Et secundùm hoc patet quòd cupiditas divitiarum est radix omnium peccatorum (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non ab eodem oritur virtus et peccatum. Oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni; et ideo appetitus illius boni quod juvat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni; et ideo charitas, quæ est amor Dei, ponitur radix virtutum, secundùm illud (Ephes. III, 17) : *In charitate radicati et fundati.*

Ad *secundum* dicendum, quòd appetitus pecuniarum dicitur esse radix

(1) Quæ quidem expositio præclaros habet auctores, scilicet August. lib. II De Gen. ad litt. cap. XV; Prosper. lib. III De vita contemplat. cap. 4.

(2) Ita cum cod. Alcan. edit Rom. et Patav. ann. 1676. Al., *habendi*, item *adipiscendi*. Garcia, *adimplendi*.

(3) Sententiam B. Thomæ tradunt Chrysost. et Theodoret. in commentariis, Hieronymus (Epist. XXII, cap. 14); Ambros. Serm. 59; August. hom. 8 inter quinquaginta, serm. 110 De temp. et alii communiùs.

peccatorum, non quidem quia divitiæ propter se quærantur tanquam ultimus finis, sed quia multùm quæruntur ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia universale bonum est appetibilius quàm aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum quàm quædam bona singularia, quæ simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut in rebus naturalibus non quæritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidat, eò quòd natura corruptibilium rerum impediri potest ut non semper eodem modo operetur, ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem quod semper est; eò quòd voluntas non ex necessitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quia interdum aliquod aliud malum sit radix ejus; sed quia ex ipsa frequentiùs alia mala oriuntur ratione prædictâ (in corp. art.).

ARTICULUS II. — UTRUM SUPERBIA SIT INITIUM OMNIS PECCATI (1).

De his etiam 2 2, quæst. CLXII, art. 2, et art. 3 ad 1, et art. 7 ad 1, et Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 1 ad 8, et IV, dist. 17, quæst. II, art. 1, quæst. I corp. et Rom. I, lect. 8 fin. et cap. 7, lect 4, et I. Cor. II, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia non sit initium omnis peccati. Radix enim est quoddam principium arboris; et ita videtur idem esse radix et initium peccati. Sed cupiditas est radix omnis peccati, ut dictum est (art. præc.). Ergo ipsa etiam est initium omnis peccati, non autem superbia.

2. Præterea (Eccli. x, 14), dicitur: *Initium superbiæ hominis est apostatare à Deo.* Sed apostasia à Deo est quoddam peccatum. Ergo aliquod peccatum est initium superbiæ. Ergo ipsa non est initium omnis peccati.

3. Præterea, illud videtur esse initium omnis peccati, quod facit omnia peccata. Sed hoc est inordinatus amor sui, qui facit civitatem Babylonis, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIV, cap. ult. et in Psalm. LXIV, à princ.). Ergo amor sui est initium omnis peccati, non autem superbia.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. x, 15): *Initium omnis peccati est superbia.*

CONCLUSIO. — Quoniam inordinatè se homo ad temporalia convertens, semper singularem quamdam perfectionem et excellentiam tanquam finem qui, licèt ultimus in executione, primus tamen est in intentione, desiderat; rectè ex hac parte superbia, quæ inordinatus est propriæ excellentiæ appetitus, initium omnis peccati ponitur.

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt, superbiam dici tripliciter. Uno modo, secundùm quod superbia significat inordinatum appetitum propriæ excellentiæ; et sic dicunt quòd est speciale peccatum. Alio modo, secundùm quòd importat quemdam actualem contemptum Dei, quantùm ad hunc effectum qui est non subdi ejus præcepto; et sic dicunt quòd est generale peccatum. Tertio modo secundùm quòd importat quamdam inclinationem ad hujusmodi contemptum ex corruptione naturæ; et sic dicunt quòd est initium omnis peccati. Et differt à cupiditate; quia cupiditas respicit peccatum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur et fovetur, et propter hoc cupiditas dicitur *radix;* sed superbia respicit peccatum ex parte aversionis à Deo

(1) *Nullum malum est,* ait ipse D. Thomas (2 2, quæst. CXIX, art. 2 ad 1) *quod non interdum oriatur ex avaritia.* Unde et prodigalitas, addit Sylvius, ex avaritia nascitur, sicut cùm aliquis prodigè multa consumit, ex intentione captandi favorem aliquorum, à quibus deind divitias accipiet.

(2) Dicit quoque sacra Scriptura : *Initium omnis peccati est superbia*; hic S. Thomas explicat quomodo hæc doctrina cohæreat cum ea quæ articulo præcedenti tradita fuit.

cujus præcepto homo subdi recusat; et ideo vocatur *initium*, quia ex parte aversionis incipit ratio mali. — Et hæc quidem quamvis vera sint, tamen non sunt secundùm intentionem Sapientis, qui dicit: *Initium omnis peccati est superbia.* Manifestè enim loquitur de superbia, secundùm quòd est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut patet per hoc quod subdit: *Sedes ducum superborum destruxit Deus;* et de hac materia loquitur ibi ferè in toto capitulo. Et ideo dicendum est quòd superbia etiam secundùm quòd est speciale peccatum, est initium omnis peccati. Considerandum est enim quòd in actibus voluntariis, cujusmodi sunt peccata, duplex ordo invenitur, scilicet intentionis et executionis. In primo quidem ordine habet rationem principii et finis, ut supra multoties dictum est (qu. I, art. 1 ad 1, et art. 3 ad 2, qu. XX, art. 1 ad 2, et qu. LVII, art. 4). Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis est ut homo per illa quamdam perfectionem singularem et excellentiam habeat. Et ideo ex hac parte superbia, quæ est appetitus excellentiæ, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis est primum id quod præbet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quòd habet rationem radicis, scilicet divitiæ. Et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse radix omnium malorum, ut dictum est (art. præc.).

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd apostatare à Deo dicitur esse initium superbiæ ex parte aversionis; ex hoc enim quòd homo non vult subdi Deo, sequitur quòd inordinatè velit propriam excellentiam in rebus temporalibus: et sic apostasia à Deo non sumitur ibi quasi speciale peccatum, sed magis ut quædam conditio generalis omnis peccati, quæ est aversio ab incommutabili bono. —Vel potest dici quòd apostatare à Deo dicitur esse initium superbiæ, quia est prima superbiæ species (1). Ad superbiam enim pertinet cuique superiori nolle subjici, et præcipuè nolle subdi Deo; ex quo contingit quòd homo supra seipsum indebitè extollatur quantùm ad alias superbiæ species.

Ad *tertium* dicendum, quòd in hoc homo se amat quòd sui excellentiam vult; idem enim est se amare, quod sibi velle bonum. Unde ad idem pertinet quòd ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius.

ARTICULUS III. — UTRUM PRÆTER SUPERBIAM ET AVARITIAM SINT ALIA PECCATA SPECIALIA QUÆ DICI DEBEANT CAPITALIA.

De his etiam infra, art. 4, et locis ibi citatis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd præter superbiam et avaritiam non sint quædam alia peccata specialia quæ dicantur capitalia. Ita enim se videtur habere caput ad animalia, sicut radix ad plantas, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 38); nam radices sunt ori similes. Si igitur cupiditas dicitur « radix omnium malorum, » videtur quòd ipsa sola debeat dici vitium capitale, et nullum aliud peccatum.

2. Præterea, caput habet quemdam ordinem ad alia membra inquantum à capite in omnia membra diffunduntur quodammodo sensus et motus. Sed peccatum dicitur per privationem ordinis. Ergo peccatum non habet rationem capitis; et ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

3. Præterea, capitalia crimina dicuntur quæ capite plectuntur. Sed tali pœnâ puniuntur quædam peccata in singulis generibus. Ergo vitia capitalia non sunt aliqua determinata secundùm speciem.

(1) Aut, ut dicit S. Doctor, *prima superbiæ pars.*

Sed *contra* est quod Gregorius (Moralium lib. XXXI, cap. 17, versus fin. enumerat quædam specialia vitia, quæ dicit esse capitalia (1).

CONCLUSIO. — Non tantùm avaritia et superbia capitalia vitia sunt, uti radices, sed multa alia, quæcumque scilicet dirigunt homines in alia peccata, veluti duces exercituum.

Respondeo dicendum quòd *capitale* dicitur à capite. Caput autem propriè quidem est quoddam membrum animalis, quod est principium et directivum totius animalis. Unde metaphoricè omne principium et directivum caput vocatur; et etiam homines qui alios dirigunt et gubernant, *capita* aliorum esse dicuntur. Dicitur ergo vitium capitale uno modo à capite propriè dicto; et secundùm hoc peccatum capitale dicitur peccatum quod capitis pœnâ punitur. Sed sic nunc non intendimus de capitalibus peccatis, sed secundùm quòd alio modo dicitur peccatum capitale, prout metaphoricè significat principium vel directivum aliorum : et sic dicitur vitium capitale ex quo alia vitia oriuntur, et præcipuè secundùm originem causæ finalis, quæ est formalis origo, ut supra dictum est (quæst. XVIII, art. 6, et quæst. LXXII, art. 6). Et ideo vitium capitale non solùm est principium aliorum, sed etiam est directivum, et quodammodo ductivum aliorum. Semper enim ars vel habitus, ad quem pertinet finis, principatur et imperat circa ea quæ sunt ad finem. Unde Gregorius (Moralium lib. XXXI, cap. 17, à med.) hujusmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd capitale dicitur denominativè à capite; quod quidem est per quamdam derivationem, vel participationem capitis, sicut habens aliquam proprietatem capitis, et non sicut simpliciter caput. Et ideo capitalia vitia dicuntur non solùm illa quæ habent rationem primæ originis, sicut avaritia, quæ dicitur radix, et superbia quæ dicitur initium ; sed etiam illa quæ habent rationem originis propinquæ respectu plurium peccatorum.

Ad *secundum* dicendum, quòd peccatum caret ordine ex parte aversionis : ex hac enim parte habet rationem mali. Malum autem, secundùm Augustinum (lib. De natura boni, cap. 4), est « privatio modi, speciei et ordinis. » Sed ex parte conversionis respicit quoddam bonum; et ideo ex hac parte dicitur habere ordinem (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd illa ratio procedit de capitali peccato, secundùm quòd dicitur à reatu pœnæ. Sic autem hìc non loquimur.

ARTICULUS IV. — UTRUM CONVENIENTER DICANTUR SEPTEM VITIA CAPITALIA.

De his etiam Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 3, et De malo, quæst. VIII, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit dicendum septem esse vitia capitalia, quæ sunt inanis gloria, invidia, ira, avaritia, tristitia (3), gula, luxuria. Peccata enim virtutibus opponuntur. Virtutes autem principales sunt quatuor, ut supra dictum est (quæst. LXI, art. 2 et 3). Ergo et vitia principalia sive capitalia non sunt nisi quatuor.

2. Præterea, passiones animæ sunt quædam causæ peccati, ut supra dictum est (quæst. LXXVII). Sed passiones animæ principales sunt quatuor, de quarum duabus nulla fit mentio inter prædicta peccata, scilicet de spe et timore; enumerantur autem aliqua vitia ad quæ pertinet delectatio et tristitia ; nam delectatio pertinet ad gulam et luxuriam; tristitia verò ad

(1) Sive *principalia*, quod idem est.

(2) Ita ut unum ab alio oriatur, aut unum sit alterius principium vel directivum.

(3) Tristitia hìc strictè intelligenda est pro ea quæ concipitur de labore qui in Dei servitio aut virtutum exercitio adhibendus est, vocarique solet *acedia*.

acediam et invidiam. Ergo inconvenienter enumerantur principalia peccata.

3. Præterea, ira non est principalis passio. Non ergo debuit poni inter principalia vitia.

4. Præterea, sicut cupiditas sive avaritia est radix peccati, ita superbia est peccati initium, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.). Sed avaritia ponitur unum de septem vitiis capitalibus. Ergo superbia (1) inter vitia capitalia enumeranda esset.

5. Præterea, quædam peccata committuntur quæ ex nullo horum causari possunt : sicut cùm aliquis errat ex ignorantia, vel cùm aliquis ex aliqua bona intentione committit aliquod peccatum, putà cùm aliquis furatur ut det eleemosynam. Ergo insufficienter capitalia vitia enumerantur.

Sed in *contrarium* est auctoritas Gregorii sic enumerantis (Moral. lib. XXXI, cap. 17, versùs fin.).

CONCLUSIO. — Illa vitia dicuntur capitalia, quorum fines habent quasdam principales et primarias appetitum movendi rationes, pro quarum rationum septuplici distinctione, et ipsa capitalia vitia in septem numero distinguuntur, quæ sunt superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira et acedia.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), vitia capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur, præcipuè secundùm rationem causæ finalis. Hujusmodi autem origo potest attendi dupliciter : uno quidem modo secundùm conditionem peccantis, qui sic dispositus est ut maximè afficiatur ad unum finem, ex quo ut plurimum in alia peccata procedat. Sed iste modus originis sub arte cadere non potest, eò quòd infinitæ sunt particulares hominum dispositiones. Alio modo secundùm naturalem habitudinem ipsorum finium ad invicem ; et secundùm hoc in pluribus unum vitium ex alio oritur. Unde iste modus originis sub arte cadere potest. Secundùm hoc ergo illa vitia capitalia dicuntur, quorum fines habent quasdam primarias rationes movendi appetitum ; et secundùm harum rationum distinctionem distinguuntur capitalia vitia.—Movet autem aliquid appetitum dupliciter : uno modo directè et per se ; et hoc modo bonum movet appetitum ad prosequendum, malum autem secundùm eamdem rationem ad fugiendum. Alio modo indirectè, et quasi per aliud ; sicut aliquis aliquod malum prosequitur propter aliquod bonum adjunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adjunctum. Bonum autem hominis est triplex : est enim primò quoddam bonum animæ, quod scilicet ex sola apprehensione rationem appetibilitatis habet, sicut excellentia laudis vel honoris, et hoc bonum inordinatè prosequitur inanis gloria. Aliud est bonum corporis, et hoc vel pertinet ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et hoc bonum inordinatè prosequitur gula ; aut ad conservationem speciei, sicut coitus, et ad hoc ordinatur luxuria. Tertium bonum est exterius, scilicet divitiæ, et ad hoc ordinatur avaritia. Et eadem quatuor vitia inordinatè fugiunt quatuor mala contraria.—Vel aliter. Bonum præcipuè movet appetitum ex hoc quòd participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cujus ratione est primò quædam perfectio ; nam felicitas est perfectum bonum, ad quod pertinet excellentia vel claritas, quam appetit superbia vel inanis gloria. Secundò de ratione ejus est sufficientia, quam appetit avaritia in

(1) Sunt qui superbiam annumerant et octo ponunt vitia capitalia, ut Cassianus et illi de quibus 2 2, quæst. CXXXII, art. 4 ; alii septenarium numerum retinentes, vel sub inani gloriâ superbiam comprehendunt, vel inanem gloriam sub superbia, ut B. Thomas II, dist. 41, quæst. II ad 5, et De malo, quæst. VII, art. 1.

divitiis eam promittentibus. Tertiò est de conditione ejus delectatio, sine qua felicitas esse non potest, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 7, et lib. X, cap. 6, 7 et 8), et hanc appetunt gula et luxuria. Quòd autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum conjunctum, hoc contingit dupliciter : quia aut hoc est respectu boni proprii, et sic est acedia, quæ tristatur de bono spirituali propter laborem corporalem adjunctum; aut est de bono alieno, et hoc si sit sine insurrectione, pertinet ad invidiam, quæ tristatur de bono alieno, inquantum est impeditivum propriæ excellentiæ; aut est cum quadam insurrectione ad vindictam, et sic est ira. Et ad eadem vitia pertinet prosecutio mali oppositi (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non est eadem ratio originis in virtutibus et vitiis. Nam virtutes causantur per ordinem appetitûs ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod est Deus; vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis. Unde non oportet quòd principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd timor et spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis; quæ etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem et tristitiam; et ideo delectatio et tristitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus, tanquam principalissimæ passiones, ut supra habitum est (qu. XXV, art. 4).

Ad *tertium* dicendum, quòd ira, licèt non sit principalis passio, quia tamen habet specialem rationem appetitivi motûs, prout aliquis impugnat bonum alterius sub ratione honesti, id est, justi vindicativi, ideo distinguitur ab aliis capitalibus vitiis.

Ad *quartum* dicendum, quòd superbia dicitur esse *initium omnis peccati*, secundùm rationem finis, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.), et secundùm eamdem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium. Et ideo superbia, quasi universale vitium, non connumeratur aliis (2), sed magis ponitur velut « regina quædam omnium vitiorum, » sicut Gregorius dicit (Moral. lib. XXXI, cap. 17, versùs fin.). Avaritia autem dicitur radix secundùm aliam rationem, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.).

Ad *quintum* dicendum, quòd ista vitia dicuntur capitalia, quia ex eis ut frequentiùs alia oriuntur. Unde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri. Potest tamen dici quòd omnia peccata quæ ex ignorantia proveniunt, possunt reduci ad acediam, ad quam pertinet negligentia, quâ aliquis recusat bona spiritualia acquirere propter laborem. Ignorantia enim quæ potest esse causa peccati, ex negligentia provenit, ut supra dictum est (qu. LXXVI, art. 1 et 2). Quòd autem aliquis committat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorantiam pertinere, inquantum scilicet ignorat quòd « non sunt facienda mala, ut eveniant bona. »

QUÆSTIO LXXXV.

DE EFFECTIBUS PECCATI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus peccati; et primò quidem de corruptione boni naturæ; secundò de macula animæ; tertiò de reatu pœnæ. Circa primum quæruntur

(1) De singulis horum tractat B. Thomas in 2ª 2ª De superbia et inani gloria, quæst. CXXXII et CLXII; De avaritia, quæst. CXVIII; De luxuria, quæst. CLIII; De invidia, quæst. XXXVI; De gula, quæst. CXLVIII; De ira, quæst. CLVIII; De acedia, quæst. XXXV.

(2) Ita codd. Alcan. et Tarrac. Primus tamen omittit *aliis*. Editi : *Non quasi universale vitium connumeratur aliis*, etc.

sex : 1° Utrùm bonum naturæ diminuatur per peccatum. — 2° Utrùm totaliter tolli possit. — 3° De quatuor vulneribus quæ Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum. — 4° Utrùm privatio modi, speciei et ordinis sit effectus peccati. — 5° Utrùm mors et alii defectus corporales sint effectus peccati. — 6° Utrùm sint aliquo modo homini naturales.

ARTICULUS I. — UTRUM PECCATUM DIMINUAT BONUM NATURÆ (1).

De his etiam part. I, quæst. XLVIII, art. 4, et II, dist. 3, quæst. IV, art. 1 ad 5, et dist. 30, quæst. I, art. 1 ad 1, et III, dist. 20, art. 1, quæst. I, ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 12, et De malo, quæst. II, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum non diminuat bonum naturæ. Peccatum enim hominis non est gravius quàm peccatum dæmonis. Sed bona naturalia in dæmonibus manent integra post peccatum, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 19). Ergo peccatum etiam bonum naturæ humanæ non diminuit.

2. Præterea, transmutato posteriori, non transmutatur prius; manet enim substantia eadem, transmutatis accidentibus. Sed natura præexistit actioni voluntariæ. Ergo, factâ deordinatione circa actionem voluntariam per peccatum, non transmutatur propter hoc natura, ita quòd bonum naturæ diminuatur.

3. Præterea, peccatum est actus quidam ; diminutio autem est passio. Nullum autem agens ex hoc ipso quod agit, patitur; potest autem contingere quòd in unum agat, et ab alio patiatur. Ergo ille qui peccat, per peccatum non diminuit bonum suæ naturæ.

4. Præterea, nullum accidens agit in suum subjectum : quia quod patitur, est potentiâ ens; quod autem subjicitur accidenti, jam est actu ens secundùm accidens illud. Sed peccatum est in bono naturæ, sicut accidens in subjecto. Ergo peccatum non diminuit bonum naturæ : diminuere enim quoddam agere est.

Sed *contra* est quòd, sicut dicitur (Lucæ x), *homo descendens ab Hierusalem in Jericho,* id est, in defectum peccati, « expoliatur gratuitis, et vulneratur in naturalibus, » ut Beda exponit (ut habet Gloss. ordin., sed non sub ejus nomine). Ergo peccatum diminuit bonum naturæ.

CONCLUSIO. — Inter naturæ bona, aliud (utpote originalis justitia) in totum sublatum est per peccatum : aliud (cujusmodi sunt principia naturæ ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatæ ; ut sunt potentiæ animæ et similia) nec sublatum est, nec diminutum per peccatum : aliud denique (cujusmodi est ipsa naturalis inclinatio ad virtutem) sublatum quidem non est, verùm valdè diminutum per peccatum.

Respondeo dicendum quòd bonum naturæ humanæ potest tripliciter dici : primò ipsa principia naturæ, ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatæ, sicut potentiæ animæ, et alia hujusmodi. Secundò, quia homo à natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est (qu. LXIII, art. 1). Ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturæ. Tertio modo potest dici bonum naturæ, donum originalis justitiæ, quod fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ. Primum igitur bonum naturæ nec tollitur, nec diminuitur per peccatum. Tertium verò bonum naturæ totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturæ, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum (2). Per actus enim humanos fit quæ-

(1) Pelagius inter alios errores suos et hunc habuit quòd diceret naturam humanam non esse per peccatum debilitatam et corruptam ; quod damnavit concilium Trid. definiens (sess. V, can. 1), *totum Adam per suæ prævaricationis offensam secundùm corpus et animam in deterius commutatum fuisse.*

(2) Hinc hæc verba concilii Tridentini (sess

dam inclinatio ad similes actus, ut supra dictum est (qu. LI, art. 2). Oportet autem quòd ex hoc quòd aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio ejus ad aliud. Unde cùm peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quòd homo peccat, diminuitur bonum naturæ, quod est inclinatio ad virtutem (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dionysius loquitur de bono primo naturæ, quod est esse, vivere et intelligere, ut patet ejus verba intuenti.

Ad *secundum* dicendum, quòd natura etsi sit prior quàm voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quamdam voluntariam actionem. Unde ipsa natura secundùm se non variatur propter variationem voluntariæ actionis; sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte quâ ordinatur ad terminum (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd actio voluntaria procedit ex diversis potentiis quarum una est activa, et alia passiva. Et ex hoc contingit quòd per actiones voluntarias causatur aliquid, vel aufertur ab homine sic agente, ut supra dictum est (quæst. LI, art. 2), cùm de generatione habituum ageretur.

Ad *quartum* dicendum, quòd accidens non agit effectivè in subjectum, agit tamen formaliter in ipsum, eo modo loquendi quo dicitur quòd albedo facit album. Et sic nihil prohibet quòd peccatum diminuat bonum naturæ; eo tamen modo quo est ipsa diminutio boni naturæ, inquantum pertinet ad inordinationem actùs. Sed quantùm ad inordinationem agentis, oportet dicere quòd talis inordinatio causatur per hoc quòd in actibus animæ aliquid est activum et aliquid passivum; sicut sensibile movet appetitum sensitivum, et appetitus sensitivus inclinat rationem et voluntatem, ut supra dictum est (qu. LXXVII, art. 1, et qu. LXXX, art. 2); et ex hoc causatur inordinatio, non quidem ita quòd accidens agat in proprium subjectum, sed secundùm quòd objectum agit in potentiam, et una potentia agit in aliam, et deordinat ipsam.

ARTICULUS II. — UTRUM TOTUM BONUM HUMANÆ NATURÆ POSSIT AUFERRI PER PECCATUM (3).

De his etiam infra, quæst. XCIII, art. 6 ad 1, et part. I, quæst. XLVIII, art. 4, et Sent. II, dist. 6, art. 4 ad 5, et dist. 34, art. 5, et De malo, quæst. II, art. 12, et Cont. gent. lib. III, cap. 118.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd totum bonum humanæ naturæ possit per peccatum auferri. Bonum enim naturæ humanæ finitum est, cùm et ipsa natura humana sit finita. Sed quodlibet finitum totaliter consumitur, factâ continuâ ablatione. Cùm ergo bonum naturæ continuè per peccatum diminui possit, videtur quòd possit quandoque totaliter consumi.

2. Præterea, eorum quæ sunt unius naturæ, similis est ratio de toto et de partibus; sicut patet in aere, et in aqua, et carne, et omnibus corporibus similium partium. Sed bonum naturæ est totaliter uniforme. Cùm igitur pars ejus possit auferri per peccatum, totum etiam per peccatum auferri posse videtur.

3. Præterea, bonum naturæ quod per peccatum minuitur, est habilitas ad virtutem. Sed in quibusdam propter peccatum habilitas prædicta tota-

VI, can. 1) : ***Tametsi in eis liberum arbitrium minimè extinctum esset, viribus licèt attenuatum et inclinatum.***

(1) Idem docet S. Thomas (De malo, quæst. II, art. 11), et in II, dist. 34, art. 5.

(2) Ita cum codd. Alcan. et Tarrac. editi passim. Edit. Rom., ***ad Deum.***

(3) Doctrina quam in hoc articulo tradit S. Doctor omninò adversatur systemati Lutheri, Calvini et etiam jansenistarum qui voluerunt naturam humanam ita fuisse à peccato originali obtruncatam ut quasdam ex suis facultatibus naturales amiserit, et præcipuè liberum arbitrium quod fuerat omninò extinctum.

liter tollitur, ut patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non possunt, sicut nec cæcus ad visum. Ergo peccatum potest totaliter tollere bonum naturæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Enchir. cap. 13 et 14) quòd « malum non est nisi in bono. » Sed malum culpæ non potest esse in bono virtutis vel gratiæ, quia est ei contrarium. Ergo oportet quòd sit in bono naturæ. Non ergo totaliter tollit ipsum.

CONCLUSIO. — Quemadmodum per peccatum fieri non potest ut homo desinat esse rationalis; ita bonum naturæ, quod est naturalis inclinatio ad virtutem, homini conveniens ex hoc ipso quod rationalis est, non potest per peccatum ab eo in totum auferri.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), bonum naturæ quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem; quæ quidem convenit homini ex hoc ipso quòd rationalis est; ex hoc enim habet quòd secundùm rationem operetur, quod est agere secundùm virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quòd sit rationalis, quia jam non esset capax peccati. Unde non est possibile quòd prædictum naturæ bonum totaliter tollatur. Cùm autem inveniatur hujusmodi bonum continuè diminui per peccatum, quidam ad hujus manifestationem usi sunt quodam exemplo, in quo invenitur aliquod finitum in infinitum diminui, et tamen nunquam totaliter consumi. Dicit enim Philosophus (Physic. lib. I, text. 37), quòd si ab aliqua magnitudine finita continuè auferatur aliquid secundùm eamdem quantitatem, totaliter tandem consumetur, putà si à quacumque quantitate finita semper subtraxero mensuram palmi. Si verò fiat subtractio secundùm eamdem proportionem, et non secundùm eamdem quantitatem, poterit in infinitum subtrahi; putà si quantitas dividatur in duas partes, et à dimidio subtrahatur dimidium, ita poterit in infinitum procedi : ita tamen quòd semper quod posteriùs subtrahitur, erit minus eo quod priùs subtrahebatur. Sed hoc in proposito non habet locum. Non enim sequens peccatum minùs diminuit bonum naturæ quàm præcedens, sed fortè magis, si sit gravius. Et ideo aliter est dicendum quòd prædicta inclinatio intelligitur ut media inter duo : fundatur enim, sicut in radice, in natura rationali, et tendit in bonum virtutis, sicut in terminum et finem. Dupliciter igitur potest intelligi ejus diminutio : uno modo ex parte radicis; alio modo ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eò quòd peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra dictum est (art. præc.). Sed diminuitur secundo modo, inquantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quòd quandoque totaliter consumeretur, naturâ rationali totaliter consumptâ. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quòd diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi; secundùm quòd homo potest in infinitum addere peccatum peccato; non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis; sicut patet de diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quòd est diaphanum; diminuitur autem hæc inclinatio, vel habilitas ex parte nebularum supervenientium, cùm tamen semper maneat in radice naturæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit quando fit diminutio per subtractionem; hìc autem fit diminutio per appositionem impedimenti; quod neque tollit, neque diminuit radicem inclinationis, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quòd inclinatio naturalis est quidem tota uniformis, sed tamen habet respectum et ad principium et ad terminum : secundùm quam diversitatem quodammodo diminuitur et quodammodo non diminuitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem; alioquin non esset in eis remorsus conscientiæ. Sed quòd non reducatur in actum, contingit quia deest gratia secundùm divinam justitiam (1); sicut etiam in cæco remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturæ inquantum est animal naturaliter habens visum; sed non reducitur in actum, quia deest causa quæ reducere possit, formando organum, quod requiritur ad videndum.

ARTICULUS III. — UTRUM CONVENIENTER PONANTUR VULNERA NATURÆ EX PECCATO CONSEQUENTIA, INFIRMITAS, IGNORANTIA, MALITIA, ET CONCUPISCENTIA (2).

De his etiam infra, art. 5 corp. et De malo, quæst. II, art. 2 corp. fin. et Gal. III, lect. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter ponantur vulnera naturæ esse ex peccato consequentia, scilicet « infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia. » Non enim idem est effectus et causa ejusdem. Sed illa ponuntur causæ peccatorum, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXVI, art. 1, et quæst. LXXVII, art. 3 et 5, et quæst. LXXVIII). Ergo non debent poni inter effectus peccati.

2. Præterea, malitia nominatur quoddam peccatum. Non ergo debet poni inter effectus peccati.

3. Præterea, concupiscentia est quiddam naturale, cùm sit actus virtutis concupiscibilis. Sed illud quod est naturale, non debet poni vulnus naturæ. Ergo concupiscentia non debet poni vulnus naturæ.

4. Præterea, dictum est (quæst. LXXVII, art. 3), quòd idem est peccare ex infirmitate, et ex passione. Sed concupiscentia passio quædam est. Ergo non debet contra infirmitatem dividi.

5. Præterea, Augustinus in libro De natura et gratia (cap. 67, à med.), et libro I Retract. (cap. 9, à med.), ponit duo pœnalia animæ peccantis, scilicet « ignorantiam et difficultatem, » ex quibus oritur « error et cruciatus; » quæ quidem quatuor non concordant istis quatuor. Ergo videtur quòd alterum eorum insufficienter ponatur.

In *contrarium* autem est auctoritas Bedæ (quo loco, non occurrit).

CONCLUSIO. — Quatuor sunt potentiæ animæ, quæ ut virtutum, ita et vitiorum subjecta esse possunt; pro quarum debito ordine per peccatum destitutarum (quæ destitutio vulneratio naturæ dicitur) numero, quatuor naturæ vulnera (ignorantia in intellectu, malitia in voluntate, infirmitas in irascibili, et concupiscentia in concupiscibili) convenienter enumerantur.

Respondeo dicendum quòd per justitiam originalem perfectè ratio continebat inferiores animæ vires; et ipsa ratio à Deo perficiebatur ei subjecta. Hæc autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut jam dictum est (quæst. LXXXI, art. 2). Et ideo omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinan-

(1) Illa impossibilitas ad gratiam, ait S. Doctor, non est ex totali subtractiva habilitatis seu inclinationis naturalis ad bonum, sed ex obstinatione voluntatis in malo, et ex immobilitate divinæ sententiæ (De malo, quæst. II, art. 12 ad 6).

(2) Circa hanc quæstionem adest controversia inter theologos. Alii censent hominem qualis ex Adam nascitur, non aliter ab homine qui in puris naturalibus crearetur distingui quàm sicut distinguitur vestitus spoliatus à nudo qui nunquam fuit vestitus. Aliis verò potius videtur assentiendum, addit Sylvius, qui existimant prædicta vulnera aliquid superaddere potentiis præter privationem justitiæ originalis, ita ut homo qualis ex Adam nascitur, sic differat ab homine qui in puris naturalibus creatur, sicut differt spoliatus simul et vulneratus à nudo.

tur ad virtutem; et ipsa destitutio vulneratio naturæ dicitur. Sunt autem quatuor potentiæ animæ quæ possunt esse subjecta virtutum, ut supra dictum est (quæst. LXXIV); scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est justitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. Inquantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiæ; inquantum verò voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiæ; inquantum verò irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; inquantum verò concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiæ. Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanæ naturæ ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet (art. 1 et 2 hujus quæst.), etiam ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, inquantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur præcipuè in agendis, et voluntas induratur ad bonum, et major difficultas bene agendi accrescit, et concupiscentia magis exardescit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nihil prohibet id quod est effectus unius peccati, esse alterius peccati causam. Ex hoc enim quòd anima deordinatur per peccatum præcedens, faciliùs inclinatur ad peccandum.

Ad *secundum* dicendum, quòd malitia non sumitur hìc pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum, secundùm quod dicitur (Genes. VIII, 21) : *Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua.*

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXXII, art. 3 ad 1), concupiscentia intantum est naturalis homini, inquantum subditur rationi : quòd autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam.

Ad *quartum* dicendum, quòd infirmitas communiter potest dici omnis passio, inquantum debilitat robur animæ, et impedit rationem. Sed Beda accipit infirmitatem strictè, secundùm quòd opponitur fortitudini, quæ pertinet ad irascibilem.

Ad *quintum* dicendum, quòd difficultas, quæ ponitur ab Augustino, includit ista tria quæ pertinent ad appetitivas potentias, scilicet « malitiam, infirmitatem et concupiscentiam. » Ex his enim tribus contingit quòd aliquis non facilè tendit in bonum. Error autem et dolor sunt vulnera consequentia : ex hoc enim aliquis dolet quòd infirmatur circa ea quæ concupiscit.

ARTICULUS IV. — UTRUM PRIVATIO MODI, SPECIEI ET ORDINIS SIT EFFECTUS PECCATI.

De his etiam De ver. quæst. I, art. 8 ad 12.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd privatio modi, speciei et ordinis non sit effectus peccati. Dicit enim Augustinus (lib. De natura boni, cap. 3, circa fin.), quòd « ubi hæc tria magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum. » Sed peccatum non annullat bonum naturæ. Ergo non privat modum, speciem et ordinem.

2. Præterea, nihil est causa sui ipsius. Sed peccatum est « privatio modi, speciei et ordinis, » ut Augustinus dicit (lib. De natura boni, cap. 36 et 37). Ergo privatio modi, speciei et ordinis non est effectus peccati.

3. Præterea, diversa peccata diversos habent effectus. Sed modus, species et ordo, cùm sint quædam diversa, diversas privationes habere videntur. Ergo per diversa peccata privantur. Non ergo est effectus cujuslibet peccati privatio modi, speciei et ordinis.

Sed *contra* est quòd peccatum est in anima, sicut infirmitas in corpore,

secundùm illud (Psal. vi, 3) : *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum.* Sed infirmitas privat modum, speciem et ordinem ipsius corporis. Ergo peccatum privat modum, speciem et ordinem animæ.

CONCLUSIO. — Qualicumque bono quomodocumque privet originale peccatum, eu actuale, eo ipso privat modo, specie et ordine.

Respondeo dicendum quòd, sicut in primo dictum est (quæst. v, art. 5), modus, species et ordo consequuntur unumquodque bonum creatum, inquantum hujusmodi, et etiam unumquodque ens. Omne enim esse (1) et bonum consideratur per aliquam formam, secundùm quam sumitur species. Forma autem uniuscujusque rei qualiscumque sit, sive substantialis, sive accidentalis, est secundùm aliquam mensuram; unde (Metaph. lib. viii, text. 10) dicitur quòd « formæ rerum sunt sicut numeri; » et ex hoc habet modum quemdam, qui mensuram respicit. Ex forma verò sua unumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur secundùm diversos gradus bonorum sunt diversi gradus modi, speciei et ordinis. Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturæ, quod habet suum modum, speciem et ordinem; et illud nec privatur nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis; et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc diminuitur per peccatum, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.), sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis et gratiæ, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale (2). Est etiam quoddam bonum quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hujus privatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet qualiter peccatum est privatio modi, et speciei, et ordinis; et privat vel diminuit modum, speciem et ordinem.

Unde patet responsio ad duo prima.

Ad *tertium* dicendum, quòd modus, species et ordo se consequuntur, sicut ex dictis patet (in corp. art.). Unde simul privantur et diminuuntur.

ARTICULUS V. — UTRUM MORS ET ALII CORPORALES DEFECTUS SINT EFFECTUS PECCATI (3).

De his etiam 22, quæst. CLXIV, et Sent. II, dist. 30, quæst. I, art. 1, et III, dist. 16, quæst. I, art 1, et IV, prol. princ. et dist. 4, quæst. III, art. 1, quæst. V, et Cont. gent. lib. IV, cap. 52, et De malo, quæst. V, art. 4, et Opusc. III, cap. 197, 198, 199, 241, 242, et Rom. III, lect 3, et Hebr. IX, fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd mors et alii corporales defectus non sint effectus peccati. Si enim causa fuerit æqualis, et effectus erit æqualis. Sed hujusmodi defectus non sunt æquales in omnibus, sed in quibusdam hujusmodi defectus magis abundant; cùm tamen peccatum originale sit in omnibus æquale, sicut dictum est (quæst. LXXXII, art. 4), cujus videntur hujusmodi defectus maximè esse effectus. Ergo mors et hujusmodi defectus non sunt effectus peccati.

2. Præterea, remotâ causâ, removetur effectus. Sed remoto omni peccato per baptismum vel pœnitentiam, non removentur hujusmodi defectus. Ergo non sunt effectus peccati.

(1) Ita cum cod. Alcan., aliisque editi fere omnes. Garcia depravatam putat lectionem; cur? *Pro esse*, habet *ens* edit. Pat. an. 1698.

(2) Hoc bonum tollitur per peccatum mortale, quatenus est bonum perfectum; nam, quamvis fides et spes secundùm se non tollantur per quodlibet peccatum mortale, tolluntur tamen totaliter secundùm rationem perfectæ virtutis.

(3) Pelagius inter alios errores docuit primum hominem, etiamsi non peccasset, moriturum fuisse; sed doctrina B. Thomæ fide certa est : *Quicumque dicit : Adam primum hominem mortalem factum ita, ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore; hoc est de corpore exiret non peccati merito, sed necessitate naturæ, anathema sit.* (Concil. Milev. can. 1.)

3 Præterea, peccatum actuale habet plus de ratione culpæ quàm originale. Sed peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum. Ergo multò minùs peccatum originale. Non ergo mors et alii defectus corporales sunt effectus peccati.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. v, 11) : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.*

CONCLUSIO. — Mors cæterique in humana natura corporales defectus (cùm sint præter intentionem peccantis) per se effectus peccati primi parentis dici nequeunt, sed per accidens tantùm, prout removens prohibens causæ nomen sortitur, quia scilicet per peccatum primi parentis sublata est originalis justitia, quæ omnem deordinationem et defectum prohibebat.

Respondeo dicendum quòd aliquid est causa alterius dupliciter : uno modo quidem per se, alio modo per accidens. Per se quidem est causa alterius quod secundùm virtutem suæ naturæ vel formæ producit effectum; unde sequitur quòd effectus sit per se intentus à causa. Unde cùm mors et hujusmodi defectus sint præter intentionem peccantis, manifestum est quòd peccatum non est per se causa istorum defectuum. Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa removens prohibens; sicut dicitur (Physic. lib. VIII, text. 32), quòd divellens columnam, per accidens movet lapidem columnæ superpositum ; et hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis, et omnium hujusmodi defectuum in natura humana, inquantum per peccatum primi parentis sublata est originalis justitia, per quam non solùm inferiores animæ vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu, ut in primo habitum est (qu. XCVII, art. 1). Et ideo, subtractâ hâc originali justitiâ per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantùm ad animam per deordinationem potentiarum, ut supra dictum est (art. præc. et qu. LXXXIII, art. 3), ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis. Subtractio autem originalis justitiæ habet rationem pœnæ, sicut etiam subtractio gratiæ. Unde etiam mors et omnes defectus corporales consequentes sunt quædam pœnæ originalis peccati. Et quamvis hujusmodi defectus non sint intenti à peccante, sunt tamen ordinati secundùm justitiam Dei punientis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd æqualitas causæ per se causat æqualem effectum. Augmentatâ enim vel diminutâ causâ per se, augetur vel diminuitur effectus. Sed æqualitas causæ removentis prohibens non ostendit æqualitatem effectuum; si quis enim æquali impulsu divellat duas columnas, non sequitur quòd lapides superpositi æqualiter moveantur; sed ille velociùs movebitur qui gravior erit secundùm proprietatem suæ naturæ, cui relinquitur remoto prohibente. Sic igitur, remotâ originali justitiâ, natura corporis humani relicta est sibi; et secundùm hoc, secundùm diversitatem naturalis complexionis, quorumdam corpora pluribus defectibus subjacent; quorumdam verò paucioribus, quamvis existente originali peccato æquali (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd culpa originalis et actualis removetur ab eodem, à quo etiam removetur et hujusmodi defectus, secundùm illud Apostoli (Rom. VIII, 11) : *Vivificabit mortalia corpora vestra per inhabitantem Spiritum ejus in vobis.* Sed utrumque fit secundùm ordinem divinæ

(1) His conformiter S. Thomas scribit (De malo, quæst. V, art. 4) : absque dubio, secundùm fidem catholicam tenendum est quòd mors et omnes hujusmodi defectus præsentis vitæ sunt pœna peccati originalis.

(2) Conf. ea de re (De malo, quæst. V, art. 1. et 2 2, quæst. CLXIV, art. 1).

sapientiæ congruo tempore. Oportet enim quòd ad immortalitatem et impassibilitatem gloriæ, quæ in Christo inchoata est, et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati priùs passionibus ejus. Unde oportet quòd ad tempus ejus passibilitas in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriæ promerendam conformiter Christo.

Ad *tertium* dicendum, quòd in peccato actuali duo possumus considerare, scilicet ipsam substantiam actûs, et rationem culpæ. Ex parte quidem substantiæ actûs potest peccatum actuale aliquem defectum corporalem causare, sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur et moriuntur; sed ex parte culpæ privat gratiam, quæ datur homini ad rectificandum animæ actus, non autem ad cohibendum defectus corporales, sicut originalis justitia cohibebat. Et ideo peccatum actuale non causat hujusmodi defectus, sicut originale.

ARTICULUS VI. — UTRUM MORS ET ALII DEFECTUS SINT NATURALES HOMINI (1)

De his etiam Sent. II, dist. 30, quæst. I, art. 1 corp. fin. et ad 1, et III, dist. 16, quæst. I, art. 1 ad 5, et De malo, quæst. V, art. 5, et Rom. V, lect. 3, et Hebr. IX.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd mors et hujusmodi defectus sint homini naturales. Corruptibile enim et incorruptibile differunt genere, ut dicitur (Met. lib. x, text. 26). Sed homo est ejusdem generis cum aliis animalibus, quæ sunt naturaliter corruptibilia. Ergo homo est naturaliter corruptibilis.

2. Præterea, omne quod est compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile, quasi habens in se causam corruptionis suæ. Sed corpus humanum est hujusmodi. Ergo est naturaliter corruptibile.

3. Præterea, calidum naturaliter consumit humidum. Vita autem hominis conservatur per calidum et humidum. Cùm igitur operationes vitæ expleantur per actum caloris naturalis, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 50), videtur quòd mors et hujusmodi defectus sint homini naturales.

1. Sed *contra*, quidquid est homini naturale, Deus in homine fecit. Sed *Deus mortem non fecit*, ut dicitur (Sap. I, 13). Ergo mors non est homini naturalis.

2. Præterea, id quod est secundùm naturam, non potest dici pœna nec malum, quia unicuique rei est conveniens id quod ei est naturale. Sed mors et hujusmodi defectus sunt pœna peccati originalis, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo non sunt homini naturales.

3. Præterea, materia proportionatur formæ, et quælibet res suo fini. Finis autem hominis est beatitudo perpetua, ut supra dictum est (in proœm. hujus part., et qu. III, art. 8). Forma etiam humani corporis est anima rationalis, quæ est incorruptibilis, ut habitum est (part. I, quæst. LXXV, art. 6). Ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile.

CONCLUSIO. — Quanquam mors, aliique corporales defectus sint contra naturam particularem; sunt tamen secundùm naturam universalem homini naturales, non quidem à parte formæ, sed materiæ.

Respondeo dicendum quòd de unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus : uno modo secundùm naturam universalem; alio modo secundùm naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscujusque rei, et secundùm hanc omnis corruptio et defectus est contra naturam, ut dicitur (De cœlo, lib. II, text. 37), quia hujusmodi virtus intendit esse et conservationem ejus cujus est. Natura verò universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturæ, putà in aliquo cœlestium corporum, vel alicujus superioris substantiæ, secundùm

(1) In hoc articulo S. Doctor hæc verba S. Scripturæ interpretatur (Sap. II) : *Deus creavit hominem inexterminabilem.*

quòd etiam Deus à quibusdam dicitur natura naturans (1); quæ quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus; et secundùm hoc corruptiones et defectus rerum sunt naturales, non quidem secundùm inclinationem formæ, quæ est principium essendi et perfectionis, sed secundùm inclinationem materiæ, quæ proportionaliter attribuitur tali formæ secundùm distributionem universalis agentis. Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse, quantùm potest, nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui, præter animam rationalem, eò quòd ipsa non est subjecta omnino materiæ corporali, sicut aliæ formæ; quinimo habet propriam operationem immaterialem, ut in primo habitum est (qu. LXXV, art. 2, et qu. LXXVI, art. 1 ad 4). Unde ex parte suæ formæ naturalior est homini incorruptio quàm aliis rebus corruptibilibus. Sed quia et ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiæ sequitur corruptibilitas in toto. Et secundùm hoc homo est naturaliter corruptibilis secundùm naturam materiæ sibi relictæ (2), sed non secundùm naturam formæ.—Tres autem primæ rationes procedunt ex parte materiæ; aliæ verò tres ex parte formæ. Unde ad earum solutionem considerandum est, quòd forma hominis, quæ est anima rationalis, secundùm suam incorruptibilitatem, proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua; sed corpus humanum, quod est corruptibile (3), secundùm suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suæ formæ, et quodammodo non. Duplex enim conditio potest attendi in aliqua materia: una scilicet quam agens eligit, alia quæ non est ab agente electa, sed est secundùm conditionem naturalem materiæ; sicut faber ad faciendum cultellum eligit materiam duram et ductilem, quæ subtiliari possit, ut sit apta incisioni, et secundùm hanc conditionem ferrum est materia proportionata cultello; sed hoc quod ferrum sit frangibile, et rubiginem contrahens, consequitur ex naturali dispositione ferri; nec hoc eligit artifex in ferro, sed magis repudiaret, si posset; unde hæc dispositio materiæ non est proportionata intentioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia electa à natura quantùm ad hoc quòd est temperatæ complexionis, ut possit esse convenientissimum organum tactûs et aliarum virtutum sensitivarum et motivarum; sed quòd sit corruptibile, hoc est ex conditione materiæ; nec est electum à natura; quin potiùs natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subjacet omnis natura, in ipsa institutione hominis supplevit defectum naturæ; et dono justitiæ originalis dedit corpori incorruptibilitatem quamdam, ut in primo dictum est (quæst. XCVII, art. 1). Et secundùm hoc dicitur quòd *Deus mortem non fecit*, et quòd mors est pœna peccati.

Unde patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO LXXXVI.

DE MACULA PECCATI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de macula peccati; et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm macula animæ sit effectus peccati. — 2° Utrùm remaneat in anima post actum peccati.

(1) Natura naturans, creatrix, universalis est Deus. Natura naturata est rerum omnium creatarum complexus.

(2) Additur *sibi relictæ* quia secundùm naturam materiæ non sibi seu naturali suæ conditioni relictæ, sed consideratæ cum illis donis quibus eam Deus ab initio instituit, non est naturalis.

(3) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. editi passim. Edit. Rom., *incorruptibile*.

ARTICULUS I. — UTRUM PECCATUM CAUSET ALIQUAM MACULAM IN ANIMA (1).

De his etiam infra, quæst. LXXXIX, art. 1, et 2 2, quæst. LXXXVII, art. 6 corp. et Sent. IV, dist. 18, quæst. I, art. 2, quæst. I corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum non causet aliquam maculam in anima. Natura enim superior non potest inquinari ex contactu naturæ inferioris; unde « radius solaris non inquinatur per tactum corporum fœtidorum, » ut Augustinus dicit in libro Contra quinque hæreses (cap. 5, à med.). Sed anima humana est multò superioris naturæ quàm res commutabiles, ad quas peccando convertitur. Ergo ex eis maculam non contrahit peccando.

2. Præterea, peccatum est principaliter in voluntate, ut supra dictum est (qu. LXXIV, art. 1 et 2); voluntas autem est in ratione, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 42). Sed ratio sive intellectus non maculatur ex consideratione quarumcumque rerum, sed magis perficitur. Ergo nec voluntas ex peccato maculatur.

3. Præterea, si peccatum maculam causat, aut macula illa est aliquid positivè, aut est privatio pura. Si sit aliquid positivè, non potest esse nisi dispositio vel habitus; nihil enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem et habitus non est; contingit enim remotâ dispositione vel habitu, adhuc remanere maculam, ut patet in eo qui peccavit mortaliter prodigalitate, et postea transmutatur mortaliter peccando in habitum vitii oppositi. Non ergo macula ponit aliquid positivè in anima. Similiter etiam nec est privatio pura, quia omnia peccata eveniunt ex parte aversionis et privationis gratiæ. Sequeretur ergo quòd omnium peccatorum esset una macula. Ergo macula non est effectus peccati.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. XLVII, 22) Salomoni : *Dedisti maculam in gloria tua*; et (Ephes. v, 27) : *Ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam*, et utrobique loquitur de macula peccati. Ergo macula est effectus peccati.

CONCLUSIO. — Carentia nitoris, quem ex lumine rationis, et ex gratia Dei anima pii hominis habet, macula peccati metaphoricè dicitur.

Respondeo dicendum quòd macula propriè dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis, et aurum, et argentum, aut aliud hujusmodi. In rebus autem spiritualibus ad similitudinem hujus oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem, unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium verò ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiæ et gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene et decenter agendum. Est autem quasi quidam animæ tactus, quando inhæret aliquibus rebus per amorem. Cùm autem peccat, adhæret aliquibus rebus contra lumen rationis, et divinæ legis, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXI, art. 6). Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens macula animæ metaphoricè vocatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam; sed magis è converso anima suâ actione se inquinat, inordinatè eis inhærendo contra lumen rationis et divinæ legis.

Ad *secundum* dicendum, quòd actio intellectûs perficitur secundùm quòd

(1) Macula peccati, ait Billuart, non est reatus pœnæ, ut volunt Scotus et Durandus, neque denominatio purè extrinseca ab actuali peccato præterito, ut vult Vasquez, neque positivus habitus, aut dispositio inclinans in bonum commutabile, ut volunt Martinus, Nunno et alii; sed ut privatio nitoris qui deberet esse in anima.

res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectûs, et ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quòd amor rei amatæ animam conglutinat; et ex hoc anima maculatur, quando inordinatè inhæret, secundùm illud (Oseæ IX, 10) : *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.*

Ad *tertium* dicendum, quòd macula non est aliquid positivè in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quamdam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum (1) : et ideo diversa peccata diversas maculas inducunt; et est simile de umbra, quæ est privatio luminis ex objecto alicujus corporis, et secundùm diversitatem corporum objectorum diversificantur umbræ (2).

ARTICULUS II. — UTRUM MACULA MANEAT IN ANIMA POST ACTUM PECCATI

De his etiam infra, quæst. LXXXVII, art. 6 corp. et ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd macula non maneat in anima post actum peccati. Nihil enim manet in anima post actum, nisi habitus vel dispositio. Sed macula non est habitus vel dispositio, ut supra habitum est (art. præc. arg. 3). Ergo macula non manet in anima post actum peccati.

2. Præterea, hoc modo se habet macula ad peccatum, sicut umbra ad corpus, ut supra dictum est (art. præc. ad 4). Sed transeunte corpore non manet umbra. Ergo et transeunte actu peccati, non manet macula.

3. Præterea, omnis effectus dependet ex sua causa. Causa autem maculæ est actus peccati. Ergo remoto actu peccati, non remanet macula in anima.

Sed *contra* est quod dicitur (Josue, XXII, 17) : *An parum est vobis, quia peccastis in Beelphegor, et usque in præsentem diem macula hujus sceleris in vobis permanet?*

CONCLUSIO. — Quum macula denotet nitoris defectum quemdam, propter recessum à lumine rationis vel divinæ legis; certum est eam in anima remanere, donec per contrarium motum ad lumen rationis legisque divinæ (quod fit per gratiam) homo redeat.

Respondeo dicendum quòd macula peccati remanet in anima etiam transeunte actu peccati (3). Cujus ratio est, quia macula, sicut dictum est (art. præc.), importat quemdam defectum nitoris propter recessum à lumine rationis vel divinæ legis. Et ideo quamdiu homo manet extra hujusmodi lumen, manet in eo macula peccati; sed postquam redit ad lumen rationis, et ad lumen divinum, quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Licèt autem cesset actus peccati, quo homo discessit à lumine rationis vel legis divinæ, non tamen statim homo ad illud redit in quo fuerat; sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui ; sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei propinquus, sed oportet quòd appropinquet rediens per motum contrarium.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd post actum peccati nihil positivè re-

(1) Ita S. Thomas (part. III, quæst. LXXXIX, art. 1, et in II, dist. 32, quæst. II, art. 1, et dist. 42, quæst. I, art. 1 ad 3, et in III, dist. 36, art. 5 ad 2, et in IV, dist. 18, quæst. I, art. 2.

(2) Cùm omnium peccatorum mortalium genera hoc commune habeant quòd gratiam tollunt, non tamen omnium est una macula, sed diversa secundùm quòd defectus gratiæ ad diversas causas refertur. Unde defectus gratiæ ex actu luxuriæ proveniens, est macula illius peccati et sic de aliis (B. Thom. in II, dist. 32, art. 1 ad 2).

(3) Hinc damnata est illa propositio : *In peccato duo sunt, actus et reatus; transeunte actu, nihil remanet nisi reatus, sive obligatio ad pœnam* (est 56 inter Baianas).

manet in anima, nisi dispositio vel habitus : remanet tamen aliquid privativè, scilicet privatio conjunctionis ad divinum lumen.

Ad *secundum* dicendum, quòd transeunte obstaculo corporis, remanet corpus diaphanum in æquali propinquitate et habitudine ad corpus illuminans; et ideo statim umbra transit : sed remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum. Unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd actus (1) peccati facit distantiam à Deo; quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris hoc modo, sicut motus localis facit localem distantiam. Unde, sicut cessante motu locali, non tollitur distantia localis, ita nec cessante actu peccati, tollitur macula.

QUÆSTIO LXXXVII.

DE REATU POENÆ, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de reatu pœnæ; et primò de ipso reatu; secundò de mortali et veniali peccato, quæ distinguuntur secundùm reatum. Et circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm reatus pœnæ sit effectus peccati. — 2° Utrùm peccatum possit esse pœna alterius peccati. — 3° Utrùm aliquod peccatum faciat reum æternâ pœnâ. — 4° Utrùm faciat reum pœnâ infinitâ secundùm quantitatem. — 5° An omne peccatum faciat reum æternâ et infinitâ pœnâ. — 6° Utrùm reatus pœnæ possit remanere post peccatum. — 7° Utrùm omnis pœna inferatur pro aliquo peccato. — 8° Utrùm unus sit reus pœnæ pro peccato alterius.

ARTICULUS I. — UTRUM REATUS POENÆ SIT EFFECTUS PECCATI (2).

De his etiam Sent. II, dist. 30, quæst. I, art. 2 corp. et dist. 22, quæst. I, art. 1 corp. et dist. 42, quæst. I, art. 2 corp. et in Exposit. litt.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd reatus pœnæ non sit effectus peccati. Quod enim per accidens se habet ad aliquid, non videtur esse proprius effectus ejus. Sed reatus pœnæ per accidens se habet ad peccatum, cùm sit præter intentionem peccantis. Ergo reatus pœnæ non est effectus peccati.

2. Præterea, malum non est causa boni. Sed pœna bona est, cùm sit justa, et à Deo. Ergo non est effectus peccati, quod est malum.

3. Præterea, Augustinus dicit (Conf. lib. I, cap. 12, in fin.), quòd « omnis inordinatus animus sibi ipsi est pœna. » Sed pœna non causat reatum alterius pœnæ, quia sic iretur in infinitum. Ergo peccatum non causat reatum pœnæ.

Sed *contra* est quod dicitur (Rom. II, 9) : *Tribulatio et angustia in omnem animam operantis malum*. Sed operari malum est peccare. Ergo peccatum inducit pœnam quæ nomine tribulationis et angustiæ designatur.

CONCLUSIO. — Cùm peccans agat contra ordinem rationis legisque humanæ et divinæ, necessariò eo ipso quod peccat, aliquem pœnæ reatum incurrit.

Respondeo dicendum quòd ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus quòd unum contrarium vehementiùs agit altero contrario superveniente; propter quod « aquæ

(1) Ita communiter Cod. Alcan., *affectus*, eumdem cum aliis Mss. et editis verborum ordinem retinens. Garcia sic ponenda censet : *Actus peccati facit distantiam à Deo hoc modo sicut motus localis facit distantiam localem; quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris*.

(2) Reatus de quo hic agitur describi potest : debitum pœnæ propter peccatum admissum luendæ. Unde, ait Sylvius, differt tum à peccato, tum à pœna peccati : estque velut medium quiddam inter illa, peccato quidem posterius, ipsâ autem pœnâ, prius.

calefactæ magis congelantur, » ut dicitur (Meteor. lib. I, cap. 12, circa fin.). Unde et in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem quòd quæcumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis : unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab eo ordine et principe ordinis deprimatur. Cùm autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quòd quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit; et ideo ab ipso ordine consequens est quòd deprimatur; quæ quidem depressio pœna est, Unde secundùm tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici pœnâ potest homo puniri; primò quidem enim subditur humana natura ordini propriæ rationis; secundò ordini exterioris hominis gubernantis. vel spiritualiter vel temporaliter, politicè seu œconomicè; tertiò subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam. Unde triplicem pœnam incurrit ; unam quidem à seipso, quæ est conscientiæ remorsus ; aliam verò ab homine; tertiam verò à Deo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd pœna consequitur peccatum, inquantum malum est ratione suæ inordinationis. Unde sicut malum est per accidens in actu peccantis præter (1) intentionem ipsius, ita et reatus pœnæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd pœna quidem justa esse potest et à Deo et ab homine inflicta; unde ipsa pœna non est effectus peccati directè (2), sed solùm dispositivè. Sed peccatum facit hominem esse reum pœnæ, quod est malum; dicit enim Dionysius (De div. nomin. cap. 4, part. 4, lect. 18), quòd « puniri non est malum, sed fieri pœnâ dignum. » Unde reatus pœnæ directè ponitur effectus peccati.

Ad *tertium* dicendum, quòd pœna illa inordinati animi debetur peccato ex hoc quòd ordinem rationis pervertit. Fit autem reus alterius pœnæ per hoc quòd pervertit ordinem legis divinæ vel humanæ.

ARTICULUS II. — UTRUM PECCATUM POSSIT ESSE PŒNA PECCATI (3).

De his etiam 2 2, quæst. XXXVI, art. 2 ad 4, et Sent. I, dist. 46, art. 2 ad 4, et II, dist. 36, art. 2, et De malo, quæst. I, art. 4 ad 1, et Rom. I, lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum non possit esse pœna peccati. Pœnæ enim sunt inductæ, ut per eas homines reducantur ad bonum virtutis, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. X, cap. ult., parum à princ.). Sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est pœna peccati.

2. Præterea, pœnæ justæ sunt à Deo, ut patet per Augustinum (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 82). Peccatum autem non est à Deo, et est injustum. Non ergo peccatum potest esse pœna peccati.

3. Præterea, de ratione pœnæ est quòd sit contra voluntatem. Sed peccatum est à voluntate, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXIV, art. 1 et 2). Ergo peccatum non potest esse pœna peccati.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. 11, à med.), et lib. XXV Moral. (cap. 9, circa princ.), quòd « quædam peccata sunt pœnæ peccati. »

(1) Ita cum cod. Alcan. edit. Rom. et Nicolai. Edit. Patavina cum Garcia, *et præter*.

(2) Effectus autem peccati est esse reus pœnæ, quod est malum.

(3) Hoc docet Scriptura in multis locis (Rom. I) : *Tradidit illos Deus in reprobum sensum ut faciant ea quæ non conveniunt.* (II. Thes. II) *Mittet illis Deus operationem erroris ut credant mendacio*, etc. Inter Patres doctrinam hanc luculenter prosequitur August. (lib. V cont. Jul. cap. 3 et in Ps. LVII), itemque Greg. (lib. XXV Mor. cap. 12, et hom. XI sup. Ezech.).

CONCLUSIO. — Tametsi peccatum unum, alterius peccati pœna per se non sit, cùm ea contra voluntatem, peccatum autem à voluntate procedat, est nihilominus variis modis unum peccatum alterius pœna per accidens.

Respondeo dicendum quòd de peccato dupliciter loqui possumus, per se scilicet, et per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum potest esse pœna peccati. Peccatum enim per se consideratur secundùm quòd egreditur à voluntate; sic enim habet rationem culpæ. De ratione autem pœnæ est quòd sit contra voluntatem, ut habitum est (part. I, quæst. XLVIII, art. 5). Unde manifestum est quòd peccatum, per se loquendo, nullo modo potest esse pœna peccati. Per accidens autem peccatum potest esse pœna peccati tripliciter : primò quidem ex parte causæ, quæ est remotio prohibentis. Sunt enim causæ inclinantes ad peccatum, passiones, tentatio diaboli, et alia hujusmodi; quæ quidem causæ impediuntur per auxilium divinæ gratiæ, quæ subtrahitur per peccatum. Unde cùm ipsa subtractio gratiæ sit quædam pœna (1), et à Deo, ut supra dictum est (quæst. LXXIX, art. 3), sequitur quòd per accidens etiam peccatum quod ex hoc sequitur, pœna dicatur. Et hoc modo loquitur Apostolus (Rom. I, 24), dicens : *Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum*, quæ sunt animæ passiones; quia scilicet deserti homines ab auxilio divinæ gratiæ, vincuntur à passionibus. Et hoc modo semper peccatum dicitur esse pœna præcedentis peccati. Alio modo ex parte substantiæ actûs qui afflictionem inducit; sive sit actus interior, ut patet in ipsa ira et invidia; sive actus exterior, ut patet cùm aliqui gravi labore opprimuntur, et damno, ut expleant actum peccati, secundùm illud (Sap. V, 7) : *Lassati sumus in via iniquitatis*. Tertio modo ex parte effectûs; ut scilicet aliquod peccatum dicatur pœna respectu effectûs consequentis (2). Sed his duobus ultimis modis unum peccatum non solùm est pœna præcedentis peccati, sed etiam sui.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc etiam quòd aliqui puniuntur à Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur; quandoque quidem etiam ipsorum qui peccant, cùm scilicet post peccatum humiliores et cautiores resurgunt. Semper autem est ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In aliis autem duobus modis manifestum est quòd pœna ordinatur ad emendationem; quia hoc ipsum quòd homo laborem et detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines à peccato.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato secundùm se. Et similiter dicendum est ad *tertium*.

ARTICULUS III. — UTRUM ALIQUOD PECCATUM INDUCAT REATUM ÆTERNÆ POENÆ (3).

De his etiam infra, art. 5, et part. III, quæst. LXXXVI, art. 4, et Sent. II, dist. 42, quæst. I, art. 5, et III, dist. 29, quæst. I, art. 3, et IV, dist. 46, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 147 et 164, et IV, cap. 95, et Opusc. III, cap. 185, et 188, et Rom. II, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nullum peccatum inducat reatum æternæ pœnæ. Pœna enim justa adæquatur culpæ, justitia enim æqualitas est; unde dicitur (Isaiæ XXVII, 8) : *In mensura contra mensuram*,

(1) Nicolai, *pœna à Deo*.

(2) Cujusmodi sunt remorsus conscientiæ, infamia, paupertas, morbi, et alia plura quæ frequenter ex peccato sequuntur et affligunt peccatorem.

(3) Circa hanc quæstionem varii variò errarunt. Origenes (lib. I Periarch. cap. 6) posuit dæmones et homines damnatos aliquando liberandos esse à pœnis. Alii dixerunt, non dæmones, sed solùm homines damnatos aliquandò liberandos; alii solos christianos; alii tandem solos eos ex christianis qui operibus misericordiæ institerunt. Contra quos omnes de fide est pœnas omnium damnatorum tam hominum quàm dæmonum de lege communi fore æternas.

cùm abjecta fuerit, judicabis eam. Sed peccatum est temporale. Ergo non inducit reatum pœnæ æternæ.

2. Præterea, pœnæ medicinæ quædam sunt, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3, ante med.). Sed nulla medicina debet esse infinita, quia ordinatur ad finem; quod autem ordinatur ad finem, non est infinitum, ut Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. 6, circa med.). Ergo nulla pœna debet esse infinita.

3. Præterea, nullus semper facit aliquid, nisi propter se in ipso delectetur (1). Sed *Deus.... non delectatur in perditione hominum,* ut dicitur (Sap. I, 13). Ergo non puniet homines pœnâ sempiternâ.

4. Præterea, nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed pœna est per accidens; non est enim secundùm naturam ejus qui punitur. Ergo non potest in infinitum durare.

Sed *contra* est quod dicitur (Matth. XXV, 46) : *Ibunt hi in supplicium æternum;* et (Marc. III, 29) dicitur : *Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non habebit remissionem in æternum, sed erit reus æterni delicti.*

CONCLUSIO. — Quæcumque peccata charitatem tollunt, pœnæ æternæ reatum inducunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quòd pervertit aliquem ordinem. Manente autem causâ, manet effectus : unde quamdiu perversitas ordinis remanet, necesse est quòd remaneat reatus pœnæ. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est; si autem salvetur principium, ejus virtute alii defectus reparari possunt; sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio nisi solâ virtute divinâ; si verò, salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam vel per artem. Cujuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantùm est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divinâ. Principium autem hujus ordinis est ultimus finis, cui homo inhæret per charitatem. Et ideo quæcumque peccata avertunt à Deo, charitatem auferentia, quantùm est de se, inducunt reatum æternæ pœnæ (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd pœna peccato proportionatur secundùm acerbitatem tam in judicio divino quàm in humano. Sed, sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XXI, cap. 11), in nullo judicio requiritur ut pœna adæquetur culpæ secundùm durationem. Non enim quia adulterium vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentaneâ pœnâ punitur, sed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio, quandoque etiam morte; in qua non consideratur occisionis mora, sed potiùs quòd in perpetuum auferatur à societate viventium : et sic repræsentat suo modo æternitatem pœnæ inflictæ divinitùs. Justum tamen est secundùm Gregorium (Dialog. lib. IV, cap. 44), quòd « qui in suo æterno peccavit contra Deum, in æterno Dei puniatur. » Dicitur autem aliquis in suo æterno peccasse, non solùm secundùm continuationem actûs in tota hominis vita durantis; sed quia ex hoc ipso quòd finem in peccato constituit, volunta-

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. Editi passim : *Nullus sapiens facit*, etc. Edit. Patav. an. 1698 : *Nullus sapiens facit aliquid propter se, nisi in seipso delectetur.*

(2) Hinc ea definitio concil. Lateran. relata in cap. *Firmiter*, tit. De sum. Trin. quòd *mali recipient cum diabolo pœnam perpetuam, et boni cum Christo gloriam sempiternam;* eamdemque synod. Trid. expressè significat (sess. VI, can. 14 et can. 25, et sess. XIV, can. 5).

tem habet in æternum peccandi. Unde dicit Gregorius (Moral. lib. IV, ubi non occurrit, sed habetur loc. sup. cit.), quòd « iniqui voluissent sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere (1). »

Ad *secundum* dicendum, quòd pœna quæ etiam secundùm leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei qui punitur, sed solùm aliis sicut cùm latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu pœnæ peccare desistant, secundùm illud (Prov. XIX, 25) : *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Sic igitur et æternæ pœnæ reproborum à Deo inflictæ, sunt medicinales his qui consideratione pœnarum abstinent à peccatis, secundùm illud (Psal. LIX, 6) : *Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant à facie arcûs, ut liberentur dilecti tui.*

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus non delectatur in pœnis propter ipsas, sed delectatur in ordine suæ justitiæ, quæ hoc requirit.

Ad *quartum* dicendum, quòd pœna etsi per accidens ordinetur ad naturam, per se tamen ordinatur ad privationem (2) ordinis, et ad Dei justitiam; et ideo, durante inordinatione, semper durat pœna.

ARTICULUS IV. — UTRUM PECCATO DEBEATUR PŒNA INFINITA SECUNDUM QUANTITATEM (3).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccato debeatur pœna infinita secundùm quantitatem. Dicitur enim (Jerem. X, 24) : *Corripe me, Domine, verumtamen in judicio, et non in furore tuo, ne fortè ad nihilum redigas me.* Ira autem Dei vel furor metaphoricè significat vindictam divinæ justitiæ ; redigi autem in nihilum, est pœna infinita; sicut et ex nihilo aliquid facere, est virtutis infinitæ. Ergo secundùm vindictam divinam peccatum punitur pœnâ infinitâ secundùm quantitatem.

2. Præterea, quantitati culpæ respondet quantitas pœnæ, secundùm illud (Deuter. XXV, 2) : *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed peccatum quod contra Deum committitur, est infinitum; tantò enim gravius est peccatum, quantò major est persona contra quam peccatur ; sicut gravius peccatum est percutere principem, quàm percutere hominem privatum. Dei autem magnitudo est infinita. Ergo pœna infinita debetur pro peccato quod contra Deum committitur.

3. Præterea, dupliciter est aliquid infinitum, duratione scilicet, et quantitate. Sed duratione est pœna infinita. Ergo et quantitate.

Sed *contra* est quòd secundùm hoc omnium peccatorum mortalium pœnæ essent æquales; non enim est infinitum infinito majus.

CONCLUSIO. — Sicuti peccatum ex parte aversionis ab infinito bono, infinitum

(1) Hinc patet, ait editio Parmensis, quàm falsò increduli dicant, justitiæ legibus adversari pœnarum æternitatem. Quia scilicet nulla est proportio inter culpas unico momento patratas, ac pœnas reis hominibus inflictas. Nam, in peccato duo sunt consideranda : gradus, et duratio. Gradus respicit pœnæ acerbitatem, duratio spatium temporis. Gravitas supplicii proportionata esse debet gravitati culpæ, ita ut pro graviori peccato major, minor autem pro minori infligi debeat pœna. Sed nemo dixerit supplicii gravitatem proportionatam esse debere peccato quoad durationem ; quasi duratio pœnæ culpæ diuturnitatem haud debeat excedere. Quod probat hìc S. Thomas exemplo à pœnis humanis deprompto. Si igitur in peccatorum pœnis infligendis non temporis spatium attendendum est, sed culpæ gravitas, impiorum supplicia esse debent æterna. Tanta enim est mortalium criminum gravitas, ut quâcumque tandem ratione spectetur, mereatur pœnam æternam.

(2) Ita cum cod. Alcan. aliisque editi quos vidimus omnes. Theologi, *ad reparationem.*

(3) Illius quæstionis sensus est an alicui peccato debeatur pœna infinitæ gravitatis. Jovinianus falsò docuit omnes damnatos eamdem pœnam æqualiter passuros quia omnia peccata pœnam infinitam meruerunt. Contrarium dogma sic à concilio Florentino fuit definitum (sess. ult.) : *Definimus illorum animas qui in actuali mortali peccato decèdunt mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas.*

est, finitum autem ex parte conversionis ad bonum creatum et commutabile; sic et pœna peccato correspondens partim finita, partim infinita dici debet.

Respondeo dicendum quòd pœna proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt: quorum unum est aversio ab incommutabili bono quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum; aliud quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum; et ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum, tum etiam quia ipsa conversio est finita; non enim possunt esse actus creaturæ infiniti. Ex parte igitur aversionis respondet peccato pœna damni, quæ etiam est infinita; est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatæ conversionis respondet ei pœna sensûs, quæ etiam est finita (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnino redigi in nihilum eum qui peccat, non convenit divinæ justitiæ, quia repugnat perpetuitati pœnæ, quæ est secundùm divinam justitiam, ut dictum est (in corp. et art. præc.). Sed in nihilum redigi dicitur, quia spiritualibus bonis privatur, secundùm illud (I. Cor. XIII, 2): *Si non habuero charitatem, nihil sum.*

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato ex parte aversionis; sic enim homo contra Deum peccat.

Ad *tertium* dicendum, quòd duratio pœnæ respondet durationi culpæ, non quidem ex parte actûs, sed ex parte maculæ, quâ durante manet reatus pœnæ; sed acerbitas pœnæ respondet gravitati culpæ. Culpa autem quæ est irreparabilis, de se habet quòd perpetuò duret; et ideo debetur ei pœna æterna. Non autem ex parte conversionis habet infinitatem; et ideo non debetur ei ex hac parte pœna infinita secundùm quantitatem.

ARTICULUS V. — UTRUM OMNE PECCATUM INDUCAT REATUM POENÆ ÆTERNÆ (2).

De his etiam supra art. 3, et locis ibid. citatis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ. Pœna enim, ut dictum est (art. præc.), proportionatur culpæ. Sed pœna æterna differt à temporali in infinitum. Nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum; cùm omne peccatum sit humanus actus, qui infinitus esse non potest. Cùm ergo alicui peccato debeatur pœna æterna, sicut dictum est (art. 3 hujus qu.), videtur quòd nulli peccato debeatur pœna temporalis tantùm.

2. Præterea, peccatum originale est minimum peccatorum; unde et Augustinus dicit (Ench. cap. 93), quòd « mitissima pœna est eorum qui pro solo peccato originali puniuntur. » Sed peccato originali debetur pœna perpetua; nunquam enim videbunt regnum Dei pueri qui sine baptismo decesserunt cum originali peccato, ut patet per id quod Dominus dicit (Joan. III, 3): *Nisi quis renatus fuerit denuò, non potest videre regnum Dei.* Ergo multò magis omnium aliorum peccatorum pœna erit æterna.

3. Præterea, peccato non debetur major pœna ex hoc quòd alteri peccato adjungitur; cùm utrumque peccatum suam habeat pœnam taxatam secundùm divinam justitiam. Sed peccato veniali debetur pœna æterna, si cum mortali peccato inveniatur in aliquo damnato, quia in inferno nulla

(1) Quod tamen non ita est accipiendum, ait Sylvius, quasi aversionem solâ pœnâ damni Deus puniat; et conversionem solâ pœnâ sensûs. Prout enim utraque (hoc est aversio à Deo, et conversio ad creaturam) est in peccante mortaliter simul conjuncta, sic utraque punitur, et pœnâ damni et pœnâ sensûs, eâque æternâ. Sed ita distinguit, ut faciliùs ostendi possit quæ pœna cui maximè proportionetur et accommodatè respondeat.

(2) Hujus quæstionis solutio purgatorii supponit existentiam quæ sic à concil. Florentino fuit definita (sess. ult.): *Si verò pœnitentes in Dei charitate decesserunt, antequam dignis pœnitentiæ fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas pœnis purgatoriis post mortem purgari, definimus.*

esse potest remissio. Ergo peccato veniali simpliciter debetur pœna æterna. Nulli ergo peccato debetur pœna temporalis.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Dialog. lib. IV, cap. 39) quòd « quædam leviores culpæ post hanc vitam remittuntur. » Non ergo omnia peccata pœnâ æternâ puniuntur.

CONCLUSIO. — His tantùm peccatis æterna pœna debetur, quæ contrariantur charitati : his verò quæ præter ordinem charitatis sunt, temporalis tantùm.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 et 3 hujus qu.), peccatum causat reatum pœnæ æternæ, inquantum irreparabiliter repugnat ordini divinæ justitiæ, per hoc scilicet quòd contrariatur ipsi principio ordinis, quod est ultimus finis. Manifestum est autem quòd in quibus dam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem, sed solùm circa ea quæ sunt ad finem, inquantum plus vel minùs debitè eis intenditur, salvato tamen ordine ad ultimum finem : putà cùm homo etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra præceptum ejus faciendo. Unde hujusmodi peccatis non debetur æterna pœna, sed temporalis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccata non differunt in infinitum ex parte conversionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actûs, differunt autem in infinitum ex parte aversionis. Nam quædam peccata committuntur per aversionem ab ultimo fine, quædam verò per inordinationem circa ea quæ sunt ad finem; finis autem ultimus ab his quæ sunt ad finem in infinitum differt.

Ad *secundum* dicendum, quòd peccato originali non debetur pœna æterna ratione suæ gravitatis, sed ratione conditionis subjecti, scilicet hominis qui sine gratia invenitur, per quam solùm fit remissio pœnæ (2).

Et similiter dicendum est ad *tertium* de veniali peccato. Æternitas enim pœnæ non respondet quantitati culpæ, sed irremissibilitati ipsius (3), ut dictum est (art. 3 hujus quæst.).

ARTICULUS VI. — UTRUM REATUS PŒNÆ REMANEAT POST PECCATUM (4).

De his etiam Sent. II, dist. 42, quæst. I, art. 2, et IV, dist. 14, quæst. II, art. 3, quæst. II, ad 1, et De ver. quæst. XXVIII, art. 2 ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd reatus pœnæ non remaneat post peccatum. Remotâ enim causâ, removetur effectus. Sed peccatum est causa reatûs pœnæ. Ergo, remoto peccato, cessat reatus pœnæ.

2. Præterea, peccatum removetur per hoc quòd homo ad virtutem redit. Sed virtuoso non debetur pœna, sed magis præmium. Ergo, remoto peccato, non remanet reatus pœnæ.

3. Præterea, « pœnæ sunt medicinæ, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3, à princ.). Sed postquam aliquis jam est ab infirmitate curatus, non adhi-

(1) De his plura ad quæst. LXXXVIII ubi etiam explicanda erit ab auctore differentia quam inter peccatum mortale et veniale ponit.

(2) Cf. part. III, quæst. I, art. 4, et in I, dist. 33, quæst. I, art. 1 ad 2, et in III, dist. 1, quæst. I, art. 2 ad 6, et in IV, dist. 15, quæst. I, art. 2 ad 5, et quæst. V De malo, art. 1 ad 9.

(3) Ex his intelligi potest, addit Sylvius, S. Doctoris mentem esse quòd ea peccata venialia quæ in damnatis reperientur simul juncta cum mortalibus, puniantur pœnâ æternâ, non quidem per se, sed per accidens : quia nunquam remittentur. Quam sententiam tenet in II, dist. 33, quæst. II, art. 1 ad 2, in IV, dist. 45, quæst. I, art. 3 ad 3, De malo, et quæst. VII, art. 10. Similiterque sentiunt Bonaventura in IV, dist. 21, quæst. I, fin. Rich. in II, dist. 42, art. 2, quæst. II, Abel. quæst. DCCIV in cap. 14 Matth. Negant verò Scotus et scotistæ.

(4) Lutherus et Calvinus dogmatizaverunt simul cum culpâ semper totam pœnam remitti, et ita sustulerunt et indulgentiarum usum et satisfactionis necessitatem et purgatorium; quod à concilio Trident. tanquam hæreticum fuit profligatum (sess. VI, can. 30).

betur ipsi medicina. Ergo, remoto peccato, non remanet debitum pœnæ.

Sed *contra* est quod dicitur (II. Regum XII, 13), quòd *David dixit ad Nathan : Peccavi Domino. Dixitque Nathan ad David : Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris. Verumtamen, quia blasphemare fecisti inimicos nomen Domini, filius qui natus est tibi, morte morietur.* Punitur ergo aliquis à Deo etiam postquam ei peccatum dimittitur; et sic reatus pœnæ remanet, peccato remoto.

CONCLUSIO. — Remotâ maculâ culpæ remanet reatus, non pœnæ simpliciter, sed satisfactoriæ.

Respondeo dicendum quòd in peccato duo possunt considerari, scilicet actus culpæ, et macula sequens. Planum est autem quòd cessante actu peccati, remanet reatus in omnibus peccatis actualibus. Actus enim peccati facit hominem reum pœnæ, inquantum transgreditur ordinem divinæ justitiæ, ad quem non redit nisi per quamdam recompensationem pœnæ, quæ ad æqualitatem justitiæ reducit, ut scilicet qui plus voluntati suæ indulsit quàm debuit, contra mandatum Dei agens, secundùm ordinem divinæ justitiæ aliquid contra illud quod vellet, spontaneus vel invitus patiatur. Quod etiam in injuriis hominibus factis observatur, ut per recompensationem pœnæ reintegretur æqualitas justitiæ. Unde patet quòd cessante actu peccati vel injuriæ illatæ, adhuc remanet debitum pœnæ. Sed si loquamur de ablatione peccati quantùm ad maculam, sic manifestum est quòd macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quòd anima Deo conjungitur; per cujus distantiam detrimentum proprii nitoris incurrebat, quod est macula, ut supra dictum est (quæst. LXXXVI, art. 1). Conjungitur autem Deo homo per voluntatem. Unde macula peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem divinæ justitiæ acceptet, ut scilicet vel ipse sibi pœnam spontaneus assumat in recompensationem culpæ præteritæ, vel etiam à Deo illatam patienter sustineat; utroque enim modo pœna rationem satisfactionis habet. Pœna autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione pœnæ. Est enim de ratione pœnæ quòd sit contra voluntatem. Pœna autem satisfactoria, etsi secundùm absolutam considerationem sit contra voluntatem, non tamen ut nunc; et per hoc est voluntaria; unde simpliciter est voluntaria, secundùm quid autem involuntaria, sicut patet ex his quæ supra de voluntario et involuntario dicta sunt (qu. VI, art. 6). Dicendum est ergo quòd remotâ maculâ culpæ, potest quidem remanere reatus, non pœnæ simpliciter (1), sed satisfactoriæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut cessante actu peccati, remanet macula, ut supra dictum est (qu. LXXXVI, art. 2), ita etiam potest remanere reatus; cessante verò maculâ, non remanet reatus secundùm eamdem rationem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd virtuoso non debetur pœna simpliciter; potest tamen ei deberi pœna ut satisfactoria; quia hoc ipsum ad virtutem pertinet ut satisfaciat pro his in quibus offendit vel Deum vel hominem.

Ad *tertium* dicendum, quòd remotâ maculâ sanatum est vulnus peccati quantùm ad voluntatem. Requiritur autem adhuc pœna ad sanationem aliarum virium animæ, quæ per peccatum præcedens deordinatæ fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum æqualitatem justitiæ, et ad amovendum scandalum aliorum, ut ædificentur in

(1) Pœna simpliciter, id est ea quæ est omninò contra voluntatem, sive quam quis invitus sustinet; afflictio autem ad quam peccator post ablatam maculam manet obligatus, non est contra ejus voluntatem; cum hoc ipso quo in culpa remittitur, ordini justitiæ se submittet, pœnamque libenter acceptet.

pœna qui sunt scandalizati culpâ, ut patet ex exemplo de David inducto (in arg. *Sed cont.*).

ARTICULUS VII. — UTRUM OMNIS PŒNA SIT PROPTER ALIQUAM CULPAM.

De his etiam part. III, quæst. XIV, art. 1 ad 2, et Sent. II, dist. 30, quæst. I, art. 2, et dist. 36, art. 4, et IV, dist. 15, quæst. I, art. 4, quæst. II ad 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 141, et De malo, quæst. II, art. 4 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnis pœna sit propter aliquam culpam. Dicitur enim (Joan. IX, 3), de cæco nato : *Neque hic peccavit, neque parentes ejus, ut nasceretur cæcus.* Et similiter videmus quòd multi pueri etiam baptizati graves pœnas patiuntur, ut putà febres dæmonum oppressiones, et multa hujusmodi, cùm tamen in eis non sit peccatum, postquam sunt baptizati ; et antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato quàm in aliis pueris qui hæc non patiuntur. Non ergo omnis pœna pro peccato est.

2. Præterea, ejusdem rationis esse videtur quòd peccatores prosperentur, et quòd aliqui innocentes puniantur. Utrumque autem in rebus humanis frequenter invenimus. Dicitur enim de iniquis (Psalm. LXXII, 5) : *In labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur ;* et (Job, XXI, 7) : *Impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis ;* et (Habacuc, I, 13) dicitur : *Quare respicis contemptores, et taces conculcante impio justiorem se?* Non ergo omnis pœna infligitur pro culpa.

3. Præterea, de Christo dicitur (I. Petri II, 22), quòd *peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus ;* et tamen ibidem dicitur quòd *passus est pro nobis.* Ergo non semper pœna à Deo dispensatur pro culpa.

Sed *contra* est quod dicitur (Job, IV, 7) : *Quis unquam innocens periit, aut quando recti deleti sunt? Quin potiùs vidi eos qui operantur iniquitatem, flante Deo, periisse.* Et Augustinus dicit (Retract. lib. I, cap. 9, ad fin.), quòd « omnis pœna justa est, et pro peccato aliquo impenditur. »

CONCLUSIO. — Quævis pœna sive simpliciter, sive satisfactoria, propter aliquam culpam est, sive originalem, sive actualem, propriam, vel alterius.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. præc.), pœna potest dupliciter considerari, simpliciter, et inquantum satisfactoria. Pœna quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria ; et quia contingit eos qui differunt in reatu pœnæ, esse unum secundùm voluntatem unione amoris, inde est quòd interdum aliquis qui non peccavit, pœnam voluntarius pro alio portat ; sicut etiam in rebus humanis videmus quòd aliquis in se transfert alterius debitum. Si verò loquamur de pœna simpliciter, secundùm quòd habet rationem pœnæ, sic semper habet ordinem ad culpam propriam : sed quandoque quidem ad culpam actualem, putà quando aliquis vel à Deo vel ab homine pro peccato commisso punitur ; quandoque verò ad culpam originalem, et hoc quidem vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidem pœna originalis peccati est quòd natura humana sibi relinquitur destituta auxilio originalis justitiæ ; sed ad hoc consequuntur omnes pœnalitates, quæ ex defectu naturæ hominibus contingunt. Sciendum tamen est quòd quandoque aliquid videtur esse pœnale, quod tamen non habet simpliciter rationem pœnæ. Pœna enim est species mali, ut dictum est (part. I, qu. XLVIII, art. 5). Malum autem est privatio boni. Cùm autem sint plura hominis bona, scilicet animæ, corporis et exteriorum rerum, contingit interdum quòd homo patiatur detrimentum in minori bono, ut augeatur in majori ; sicut cùm patitur detrimentum pecuniæ propter sanitatem corporis, vel in utroque horum propter salutem animæ et propter gloriam Dei ; et tunc tale detrimentum non est simpliciter malum ho-

minis, sed secundùm quid; unde non habet simpliciter rationem pœnæ, sed medicinæ; nam et medici austeras potiones propinant infirmis, ut conferant sanitatem. Et quia hujusmodi non propriè habent rationem pœnæ, non reducuntur ad culpam sicut ad causam, nisi pro tanto (1); quia hoc ipsum quòd oportet humanæ naturæ medicinas pœnales adhibere, est ex corruptione naturæ, quæ est pœna originalis peccati. In statu enim innocentiæ non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per pœnalia exercitia. Unde hoc ipsum quod est pœnale in talibus reducitur ad originalem culpam sicut ad causam (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hujusmodi defectus eorum qui nascuntur, vel etiam puerorum, sunt effectus et pœnæ originalis peccati, ut dictum est (in corp. art. et qu. LXXXV, art. 5), et manent etiam post baptismum propter causam superiùs dictam; et quòd non sint æqualiter in omnibus contingit propter naturæ diversitatem, quæ sibi relinquitur, ut supra dictum est (qu. LXXXII, art. 4 ad 2). Ordinantur tamen hujusmodi defectus secundùm divinam providentiam ad salutem hominum, vel eorum qui patiuntur, vel aliorum qui pœnis admonentur, et etiam ad gloriam Dei.

Ad *secundum* dicendum, quòd bona temporalia et corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parva; bona verò spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad divinam justitiam ut virtuosis det spiritualia bona, et de temporalibus bonis vel malis tantùm det eis, quantùm sufficit ad virtutem. Ut enim Dionysius dicit (De div. nom. cap. 8, lect. 4), « divinæ justitiæ est non emollire optimorum fortitudinem materialium donationibus. » Aliis verò hoc ipsum quòd temporalia dantur, in malum spiritualium cedit. Unde (Psal. LXXII, 6) concluditur : *Ideo tenuit eos superbia.*

Ad *tertium* dicendum, quòd Christus pœnam sustinuit satisfactoriam, non pro suis, sed pro nostris peccatis.

ARTICULUS VIII. — UTRUM ALIQUIS PUNIATUR PRO PECCATO ALTERIUS.

De his etiam 2 2, quæst. CVIII, art. 4 corp. et ad 1, et Sent. II, dist. 35, quæst. I, art. 2, et IV, dist. 46, art. 2, quæst. III corp. et quæst. II, art. 2, quæst. II ad 5, et De malo, quæst. IV, art. 1 ad 19, et art. 8, ad 6, 7, 8, 9, 12 et 15, et quæst. V, art. 4 corp. et quodl. XII, art. 24 ad 1, et Psal. XVIII, fin. et Isai. XIV, et Joan. IX.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim (Exodi XX, 5) : *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem his qui oderunt me;* et (Matth. XXIII, 35) dicitur : *Ut veniat super vos omnis sanguis justus qui effusus est super terram.*

2. Præterea, justitia humana derivatur à justitia divina. Sed secundùm justitiam humanam aliquando filii puniuntur pro parentibus, sicut patet in crimine læsæ majestatis. Ergo etiam secundùm divinam justitiam unus punitur pro peccato alterius.

3. Præterea, si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, inquantum imitatur malitiam paternam, non magis hoc dicetur de filiis quàm de extraneis, qui simili pœnâ puniuntur in his quorum peccata imitantur. Non ergo videtur quòd filii pro peccatis propriis puniantur, sed pro peccatis parentum.

(1) *Nisi pro tanto*, id est nisi remotè et indirectè.

(2) Universalem saltem vel generalem, quâ sublatâ, nullus futurus erat pœnalitati locus, ut intelligi potest ex adjunctis : non specialem semper sive particularem in ordine ad unumquemque tales pœnalitates patientem. Hinc inter Michaelis Baii assertiones quas Pius V et Gregorius condemnarunt, hæc est : *Omnes omninò justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum.* Item dicendum de hac propositione Quesnellii : *Nunquam Deus affligit innocentes, et afflictiones semper serviunt, vel ad puniendum peccatum, vel ad purificandum peccatorem.*

Sed *contra* est quod dicitur (Ezech. xviii, 20) : *Filius non portabit iniquitatem patris.*

CONCLUSIO. — Pœnarum alia est satisfactoria, quam alius pro alio voluntariè assumit : alia medicinalis, quam Deus vel homo infligit ad medicinam, etiam pro alterius peccato : alia denique est, quæ merè pœna est, quâ pro suo quisque peccato tantummodo punitur.

Respondeo dicendum quòd si loquamur de pœna satisfactoria, quæ voluntariè assumitur, contingit quòd unus portet pœnam alterius (1), inquantum sunt quodammodo unum, sicut jam dictum est (art. præc.). Si autem loquamur de pœna pro peccato inflicta, inquantum habet rationem pœnæ, sic solùm unusquisque pro peccato suo punitur, quia actus peccati aliquid personale est. Si autem loquamur de pœna quæ habet rationem medicinæ, sic contingit quòd unus punitur pro peccato alterius. Dictum est enim (art. præc.), quòd detrimenta corporalium rerum, vel etiam ipsius corporis, sunt quædam pœnales medicinæ ordinatæ ad salutem animæ. Unde nihil prohibet talibus pœnis aliquem puniri pro peccato alterius, vel à Deo vel ab homine, utpote filios pro patribus, et subditos pro dominis ; inquantum sunt quædam res eorum ; ita tamen quòd si filius vel subditus est particeps culpæ, hujusmodi pœnalis defectus habet rationem pœnæ quantùm ad utrumque, scilicet et eum qui punitur, et eum pro quo punitur : si verò non sit particeps culpæ, habet rationem pœnæ quantùm ad eum pro quo punitur ; quantùm verò ad eum qui punitur, rationem medicinæ tantùm ; nisi per accidens, inquantum peccato alterius consentit ; ordinatur enim ei ad bonum animæ, si patienter sustineat. Pœnæ verò spirituales non sunt medicinales, quia bonum animæ non ordinatur ad aliud melius bonum. Unde in bonis animæ nullus patitur detrimentum sine culpa propria Et propter hoc etiam talibus pœnis, ut dicit Augustinus in epist. ad Avitum (ad Auxilium), unus non punitur pro alio ; quia quantùm ad animam filius non est res patris. Unde et hujus causam Dominus assignans dicit (Ezech. xviii, 4) : *Omnes animæ meæ sunt.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd utrumque dictum videtur esse referendum ad pœnas temporales vel corporales, inquantum filii sunt quædam res parentum, et successores prædecessorum. Vel si referatur ad pœnas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpæ ; unde (Exod.) additur : *His qui oderunt me ;* et (Matth. xxiii, 32) dicitur : *Et vos implete mensuram patrum vestrorum.* Dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia filii in peccatis parentum nutriti proniores sunt ad peccandum tum propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi auctoritatem eorum sequentes ; sunt etiam majori pœnâ digni, si pœnas patrum videntes, correcti non sunt. Ideo autem addidit : *In tertiam et quartam generationem*, quia tantùm consueverunt homines vivere, ut tertiam, et quartam generationem videant ; et sic mutuò videre possunt et filii peccata parentum ad imitandum, et patres pœnas filiorum ad dolendum.

Ad *secundum* dicendum, quòd pœnæ illæ sunt corporales et temporales, quas justitia humana uni pro peccato alterius infligit ; et sunt remedia quædam vel medicinæ contra culpas sequentes, ut vel ipsi qui puniuntur, vel alii, cohibeantur à similibus culpis.

Ad *tertium* dicendum, quòd magis dicuntur (1) puniri pro peccatis alio-

(1) Notandum est, ait Sylvius, quòd B. Thomas non dicit unum puniri pro alio, sed portare pœnam alterius ; quia puniri propriè est sustinere pœnam ab extrinseco illatam nihil conferente eo qui patitur ; at satisfacere pro alio, est voluntariè assumere, et ita portare pœnam alteri debitam.

rum propinqui quàm extranei; tum quia pœnæ propinquorum quodammodo redundant in illos qui peccaverunt, ut dictum est (corp. art.), inquantum filius est quædam res patris; tum etiam quia et domestica exempla, et domesticæ pœnæ magis movent. Unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementiùs ea sequitur; et si ex eorum pœnis non est deterritus, obstinatior videtur; unde et est majori pœnâ dignus.

QUÆSTIO LXXXVIII.

DE PECCATO VENIALI ET MORTALI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde quia peccatum veniale et mortale distinguuntur secundùm reatum, considerandum est de eis; et primò considerandum est de veniali per comparationem ad mortale, secundò de veniali secundùm se. Circa primum quæruntur sex: 1° Utrùm veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale. — 2° Utrùm distinguantur genere. — 3° Utrùm veniale peccatum sit dispositio ad mortale. — 4° Utrùm veniale peccatum possit fieri mortale. — 5° Utrùm circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale. — 6° Utrùm peccatum mortale possit fieri veniale.

ARTICULUS I. — UTRUM VENIALE PECCATUM CONVENIENTER DIVIDATUR CONTRA MORTALE (1).

De his etiam Sent. II, dist. 42, quæst. I, art. 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 139 fin. et De malo quæst. VII, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd veniale peccatum non convenienter dividatur contra mortale. Dicit enim Augustinus (Contra Faustum, lib. XXII, cap. 27, in princ.): « Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. » Sed esse contra legem æternam, dat peccato quòd sit mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo peccatum veniale dividitur contra mortale.

2. Præterea, Apostolus dicit (I. Corinth. x, 31): *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Sed contra hoc præceptum facit quicumque peccat; non enim peccatum fit propter gloriam Dei. Cùm ergo facere contra præceptum sit peccatum mortale, videtur quòd quicumque peccat, mortaliter peccet.

3. Præterea, quicumque amore alicui rei inhæret, inhæret ei vel sicut fruens, vel sicut utens, ut patet per Augustinum (De doct. christ. lib. I, cap. 3 et 4). Sed nullus peccans inhæret bono commutabili, quasi utens; non enim refert ipsum ad bonum quod nos beatos facit, quod propriè est uti, ut Augustinus dicit (ibid., cap. 3). Ergo quicumque peccat, fruitur bono commutabili. Sed « frui rebus utendis est humana perversitas, » ut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 30, parum à princ.). Cùm ergo perversitas peccatum mortale nominetur, videtur quòd quicumque peccat, mortaliter peccet.

4. Præterea, quicumque accedit ad unum terminum, ex hoc ipso recedit ab alio. Sed quicumque peccat, accedit ad bonum commutabile. Ergo recedit à bono incommutabili. Ergo peccat mortaliter. Non ergo convenienter peccatum veniale contra mortale dividitur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (homil. super Joan. scilicet tract. 41 à med., et in Enchir. cap. 44, in fin.), quòd « crimen est quod damna-

(1) Calvinus negavit ullum inveniri peccatum veniale, docuitque omnia peccata sic esse mortalia ut æterno supplicio digna sint, quod damnatum est à concil. Trident. (sess. VI, cap. 11 et cap. 15, et sess. XVI, cap. 5). S. Pius V et Gregorius XII profligârunt hanc propositionem Baii: *Nullum est peccatum naturâ suâ veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam.* Ad fidem catholicam igitur pertinet agnoscenda esse aliqua peccata quæ solùm sunt venialia.

tionem meretur, veniale autem est quod non meretur damnationem. » Sed crimen nominat peccatum mortale. Ergo veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

CONCLUSIO. — Peccatum omne, aut mortale, sive contra ordinem charitatis est, aut veniale est, et præter illum ordinem, et ex se dignum veniâ.

Respondeo dicendum quòd aliqua, secundùm quòd propriè accipiuntur, non videntur esse opposita, quæ si metaphoricè accipiantur, opponi inveniuntur; sicut ridere non opponitur ei quod est arescere; sed secundùm quòd ridere metaphoricè de prato dicitur, propter ejus floritionem et virorem, opponitur ei quod est arescere. Similiter si mortale propriè accipiatur, prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere. Sed si mortale accipiatur metaphoricè secundùm quòd dicitur in peccatis, mortale opponitur ei quod est veniale. Cùm enim peccatum sit quædam infirmitas animæ, ut supra habitum est (quæst. LXI, art. 1 ad 3, et quæst. LXXII, art. 5, et quæst. LXXIV, art. 9 ad 2), peccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi; qui dicitur mortalis ex eo quòd inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicujus principii, ut dictum est (quæst. LXXII, art. 5). Principium autem spiritualis vitæ, quæ est secundùm virtutem, est ordo ad ultimum finem, ut supra dictum est (quæst. LXXII, art. 5, et quæst. LXXXVII, art. 3); qui quidem si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solùm per virtutem divinam, ut supra dictum est (quæst. LXXXVII, art. 3), quia inordinationes eorum quæ sunt ad finem, reparantur ex fine; sicut error qui accidit circa conclusiones, per veritatem principiorum reparatur. Defectus ergo ordinis ultimi finis non potest per aliquid reparari quod sit principalius, sicut nec error qui est circa principia; et ideo hujusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia. Peccata autem quæ habent inordinationem circa ea quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt; et hæc dicuntur venialia. Tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus pœnæ tollitur, qui cessat cessante peccato, ut dictum est (qu. LXXXVII, art. 6). Secundùm hoc ergo mortale et veniale opponuntur, sicut reparabile et irreparabile; et hoc dico per principium interius, non autem per comparationem ad virtutem divinam, quæ omnem morbum et corporalem et spiritualem potest reparare. Et propter hoc veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd divisio peccati in veniale et mortale non est divisio generis in species quæ æqualiter participant rationem generis, sed analogi in ea de quibus prædicatur secundùm prius et posterius (1); et ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundùm rationem imperfectam et in ordine ad peccatum mortale; sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundùm imperfectam rationem entis; non enim est contra legem, quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat; sed facit præter legem, quia non observat modum rationis, quem lex intendit.

Ad *secundum* dicendum, quòd illud præceptum Apostoli est affirmativum, unde non obligat ad semper; et sic non facit contra hoc præceptum quicumque non actu refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quòd aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum, ad hoc quòd non sem-

(1) Hæc D. Thomæ sententia dicitur à Sylvio probabilis, sed habet ut æqualiter probabilem opinionem eorum qui volunt peccatum dividi in veniale et mortale, sicut genus in species, ac proindè peccatum veniale et mortale dici peccata non analogicè tantùm, sed univocè.

per mortaliter peccet, cùm aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actûs humani in gloriam Dei, sed solùm actualem; quia non excludit charitatem, quæ habitualiter ordinat in Deum (1). Unde non sequitur quòd ille qui peccat venialiter, peccet mortaliter.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui peccat venialiter, inhæret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.

Ad *quartum* dicendum, quòd bonum commutabile non accipitur ut terminus contrapositus incommutabili bono, nisi quando constituitur in eo finis. Quod enim est ad finem, non habet rationem termini.

ARTICULUS II. — UTRUM PECCATUM MORTALE ET VENIALE DIFFERANT GENERE (2).

De his etiam supra, quæst. LXXII, art. 5, et Sent. II, dist. 24, quæst. III, art. 6 ad 6, et dist. 42, quæst. I, art. 4 corp. et IV, dist. 16, quæst. III, art. 2, quæst. IV ad 5, et De malo, quæst. I, art. 8 corp. et quæst. VII, art. 1, et Opusc. III, cap. 178.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum veniale et mortale non differant genere, scilicet quòd aliquod sit peccatum mortale ex genere, et aliquod veniale ex genere. Bonum enim et malum ex genere in actibus humanis accipitur per comparationem ad materiam, sive ad objectum, ut supra dictum est (qu. XVIII, art. 2 et 8). Sed secundùm quodlibet objectum vel materiam contingit peccare mortaliter et venialiter; quodlibet enim bonum commutabile potest homo diligere vel infra Deum, quod est peccare venialiter, vel supra Deum, quod est peccare mortaliter. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

2. Præterea, sicut dictum est supra (art. præc.), peccatum mortale dicitur quod est irreparabile; peccatum autem veniale, quod est reparabile. Sed esse irreparabile convenit peccato quod fit ex malitia, quod secundùm quosdam irremissibile dicitur; esse autem reparabile convenit peccato quod fit per infirmitatem vel ignorantiam, quod dicitur remissibile. Ergo peccatum mortale et veniale differunt, sicut peccatum quod est ex malitia commissum, vel ex infirmitate et ignorantia. Sed secundùm hoc non differunt peccata genere, sed causâ, ut supra dictum est (qu. LXXVI, LXXVII et LXXVIII). Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

3. Præterea, supra dictum est (quæst. LXXIV, art. 3 ad 3, et art. 10), quòd subiti motus tam sensualitatis quàm rationis sunt peccata venialia. Sed subiti motus inveniuntur in quolibet peccati genere. Ergo non sunt aliqua peccata venialia ex genere.

Sed *contra* est quòd Augustinus in sermone de Purgatorio enumerat quædam genera peccatorum venialium, et quædam genera peccatorum mortalium.

CONCLUSIO. — Peccatum veniale et mortale differunt genere ex objectis : sed quia actus morales non modo ex objecto, verùm etiam ex dispositione agentis, rationem boni et mali recipiunt, contingit veniale ex genere esse mortale ex parte agentis, propter malam ejus intentionem : et mortale ex genere esse veniale, propter imperfectionem actûs, quando subitus est, et non ratione deliberatus.

Respondeo dicendum quòd peccatum veniale à venia dicitur. Potest

(1) Quibus verbis, ut animadvertunt Billuart, Sylvius et alii thomistæ, D. Thomas non vult quod quandò justus committit peccatum veniale, illud habitualiter ordinet ad Deum, sicut medium ordinatum in finem, sed quod non amittat habitualem illam ordinationem in Deum quam necessariò supponit charitas (Vid. Bill. De peccat. dissert. VIII, art. 4).

(2) Hujus quæstionis sensus est, an quoddam peccatum sit veniale ex genere, et quoddam mortale ex genere suo.

igitur aliquod peccatum dici veniale uno modo, quia est veniam consecutum; et sic dicit Ambrosius (lib. De parad. cap. 14, à med.), quòd « omne peccatum per pœnitentiam fit veniale, » et hoc dicitur veniale ex eventu; alio modo dicitur veniale, quia nón habet in se unde veniam non consequatur vel totaliter vel in parte. In parte quidem, sicut cùm habet in se aliquid diminuens culpam, ut cùm fit ex infirmitate vel ignorantia; et hoc dicitur veniale ex causa; in toto autem ex eo quòd non tollit ordinem ad ultimum finem, unde non meretur pœnam æternam, sed temporalem; et de hoc veniali ad præsens intendimus; de primis enim duobus constat quòd non habent genus aliquod determinatum. Sed veniale tertio modo dictum potest habere genus determinatum, ita quòd aliquod peccatum dicatur veniale ex genere, et aliquod mortale ex genere, secundùm quòd genus vel species actûs determinatur ex objecto. Cùm enim voluntas fertur in aliquid quod secundùm se repugnat charitati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, illud peccatum ex suo objecto habet quòd sit mortale, unde est mortale ex genere; sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, perjurium et hujusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, et similia; unde hujusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque verò voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quamdam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus, et alia hujusmodi; et talia sunt peccata venialia ex suo genere, ut supra dictum est (quæst. LXXXVII, art. 5). Sed quia actus morales recipiunt rationem boni et mali non solùm ex objecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut supra habitum est (quæst. LXXVII, art. 6, et quæst. LXXVIII, art. 4), contingit quandoque quòd id quod est peccatum veniale ex genere, ratione sui objecti, fit mortale ex parte agentis, vel quia in eo constituit finem ultimum (1), vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere, putà cùm aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum. Similiter etiam ex parte agentis contingit quòd aliquod peccatum quod ex suo genere est mortale, fit veniale, propter hoc scilicet quòd actus est imperfectus, id est, non deliberatus ratione, quæ est principium proprium mali actûs, sicut supra dictum est (quæst. LXXIV, art. 10) de subitis motibus infidelitatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex hoc ipso quòd aliquis eligit id quod repugnat divinæ charitati, convincitur præferre illud charitati divinæ; et per consequens plus amare ipsum quàm Deum : et ideo aliqua peccata ex genere quæ de se (2) repugnant charitati, habent quòd aliquid diligatur supra Deum; et sic sunt ex genere suo mortalia (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato veniali ex causa.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato quod est veniale propter imperfectionem actûs (4).

(1) Censetur autem, ait Sylvius, finem ultimum in peccato veniali constituisse, qui propter illud paratus est aliquod peccatum mortale committere; ut qui furatur potiùs quàm à parvo gulæ peccato abstinere.

(2) Ita optimè codd. et editi passim Theologi *quod de se*.

(3) Ita ut ex genere venialia nunquam fieri possint; quamvis imperfectio actûs venialia faciat per accidens.

(4) Ex dictis patet tria esse peccatorum venialium genera; quædam sunt venialia ex genere suo; alia ex levitate materiæ, ut rei parvæ furtum, quod esset mortale, si res esset majoris momenti; alia ex imperfectione actûs, quandò non adest plena advertentia aut sufficiens consensus.

ARTICULUS III. — UTRUM PECCATUM VENIALE SIT DISPOSITIO AD MORTALE.

De his etiam 2 2, quæst. XXIV, art. 10 corp. fin. et quæst. CLXXXVI, art. 9 corp. et Sent. I, dist. 17, quæst. II, art. 5 corp. fin. et II, dist. 42, quæst. I, art. 3, et De ver. quæst. XXVI, art. 6 ad 16, et De malo, quæst. VII, art. 1 ad 7, et art. 3 corp. et ad 1, et 3, et art. 6 ad 5, et quæst. XIV, art. 2 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum veniale non sit dispositio ad mortale. Unum enim oppositum non disponit ad aliud. Sed peccatum veniale et mortale ex opposito dividuntur, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

2. Præterea, actus disponit ad aliquid simile in specie sibi; unde (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2) dicitur quòd « ex similibus actibus generantur similes dispositiones et habitus. » Sed peccatum mortale et veniale differunt genere, seu specie, ut dictum est (art. præc.). Ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

3. Præterea, si peccatum dicatur veniale, quòd disponit ad mortale, oportebit quòd quæcumque disponunt ad mortale peccatum, sint peccata venialia. Sed omnia bona opera disponunt ad peccatum mortale; dicit enim Augustinus in regula, quòd « superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant. » Ergo etiam bona opera erunt peccata venialia, quod est inconveniens.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. XIX, 1) : *Qui spernit minima, paulatim defluit.* Sed ille qui peccat venialiter, videtur minima spernere. Ergo paulatim disponitur ad hoc quòd totaliter defluat per peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Veniale et mortale peccatum cùm differant specie, non potest veniale dispositio esse ad mortale, nisi fortè ex dispositione agentis et indirectè, per modum removentis prohibens.

Respondeo dicendum quòd disponens est quodammodo causa : unde secundùm duplicem modum causæ est duplex dispositionis modus. Est enim causa quædam movens directè ad effectum, sicut calidum calefacit; est etiam causa indirectè movens, removendo prohibens, sicut removens columnam dicitur removere lapidem superpositum. Et secundùm hoc actus peccati dupliciter ad aliquid disponit : uno quidem modo directè, et sic disponit ad actum similem secundùm speciem : et hoc modo primò et per se peccatum veniale ex genere non disponit ad mortale ex genere, cùm differant specie; sed per hunc modum peccatum veniale potest disponere per quamdam consequentiam (1) ad peccatum quod est mortale ex parte agentis. Augmentatâ enim dispositione vel habitu per actus peccatorum venialium, intantum potest libido peccandi crescere, quòd ille qui peccat, finem suum constituet in peccato veniali. Nam unicuique habenti habitum, inquantum hujusmodi, finis est operatio secundùm habitum; et sic multoties peccando venialiter, disponetur ad peccatum mortale.—Alio modo actus humanus disponit ad aliquid, removendo prohibens; et hoc modo peccatum veniale ex genere potest disponere ad mortale peccatum ex genere. Qui enim peccat venialiter ex genere, prætermittit aliquem ordinem; et ex hoc quòd consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subjicere, disponitur ad hoc quòd etiam voluntatem suam non subjiciat ordini ultimi finis, eligendo id quod est peccatum mortale ex genere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccatum veniale et mortale non

(1) Non tamen necessariò, quia, ut ait ipse D. Thomas Sent. II, d. 24, art. ult.), quantumcumque excrescat pronitas ad peccandum per iterationem venialium, semper tamen manet libertas in voluntate ne in peccatum mortale delabatur.

dividuntur ex opposito, sicut duæ species unius generis, ut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1); sed sicut accidens contra substantiam dividitur. Unde sicut accidens potest esse dispositio ad formam substantialem, ita et veniale peccatum ad mortale.

Ad *secundum* dicendum, quòd peccatum veniale non est simile mortali in specie; est tamen simile ei in genere, inquantum utrumque importat defectum debiti ordinis, licèt aliter et aliter, ut dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.).

Ad *tertium* dicendum, quòd opus bonum non est per se dispositio ad mortale peccatum; potest tamen esse materia vel occasio peccati mortalis per accidens. Sed peccatum veniale per se disponit ad mortale, ut dictum est (in corp.).

ARTICULUS IV. — UTRUM PECCATUM VENIALE POSSIT FIERI MORTALE.

De his etiam supra, art. 2 corp. et Sent. II, dist. 24, quæst. III, art. 7, et De malo, quæst. VII, art. 3, et Psal. X.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum veniale possit fieri mortale. Dicit enim Augustinus exponens illud (Joan. III) : *Qui incredulus est Filio, non videbit vitam* (tract. 12, circ. fin.) : « Peccata minima (id est venialia) si negligantur, occidunt. » Sed ex hoc dicitur peccatum mortale, quia spiritualiter occidit animam. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

2. Præterea, motus sensualitatis ante consensum rationis est peccatum veniale, post consensum verò est peccatum mortale, ut supra dictum est (quæst. LXXIV, art. 8, ad 2). Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

3. Præterea, peccatum veniale et mortale differunt, sicut morbus curabilis et incurabilis, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed morbus curabilis potest fieri incurabilis. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

4. Præterea, dispositio potest fieri habitus. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale, ut dictum est (art. præc.). Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

Sed *contra*, ea quæ differunt in infinitum, non transmutantur in invicem. Sed peccatum mortale et veniale differunt in infinitum, ut ex prædictis patet (articulis præcedentibus). Ergo veniale non potest fieri mortale.

CONCLUSIO. — Licèt nunquam fieri possit, ut unus idemque actus primum veniale sit, ac deinde mortale peccatum, neque etiam ut vel omnia totius mundi venialia, uni peccato mortali æquivaleant; tamen contingere potest, ut actus venialis per aliquam mutationem mortale fiat, aut multa venialia ad unum mortale disponant.

Respondeo dicendum quòd peccatum veniale fieri mortale, potest tripliciter intelligi : uno modo sic quòd idem actus numero primo sit peccatum veniale, et postea mortale, et hoc esse non potest (1); quia peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, sicut et quilibet actus moralis. Unde non dicitur unus actus moraliter, si voluntas mutetur, quamvis etiam actio secundùm naturam sit continua; si autem voluntas non mutetur, non potest esse quòd de veniali fiat mortale. —Alio modo potest intelligi, ut id quod est veniale ex genere, fiat mortale; et hoc quidem possibile est, inquantum constituitur in eo finis (2), vel inquantum refertur ad mortale peccatum sicut ad finem (3), ut dictum est (art. 2 hujus quæst.).

(1) Quibus omninò similia habet D. Thomas (De malo, quæst. VII, art. 3, et Sent. II, d. 24, art. ult.).

(2) Ut qui ludo se totum dat ita ut officium maximi momenti potius negligere malit quàm à ludo se abstinere.

(3) Videlicet qui rem parvam furatur ad adulterium committendum.

Tertio modo potest intelligi ita quòd multa venialia peccata constituant unum peccatum mortale. Quod si sic intelligatur quòd ex multis peccatis venialibus integraliter constituatur unum peccatum mortale, falsum est (1); non enim omnia peccata venialia de mundo possunt habere tantùm de reatu, quantùm unum peccatum mortale. Quod patet ex parte durationis; quia peccatum mortale habet reatum pœnæ æternæ, peccatum autem veniale reatum pœnæ temporalis, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Patet etiam ex parte pœnæ damni; quia peccatum mortale meretur carentiam visionis divinæ, cui nulla alia pœna comparari potest; ut Chrysostomus dicit (hom. XXIV in Matth. aliquant. ante fin.). Patet etiam ex parte pœnæ sensûs, quantùm ad vermem conscientiæ; licèt fortè quantùm ad pœnam ignis non sint improportionabiles pœnæ. Si verò intelligatur quòd multa peccata venialia faciunt unum mortale dispositivè, sic verum est, sicut supra ostensum est (art. 3 hujus quæst.), secundùm duos modos (2) dispositionis, quibus peccatum veniale disponit ad mortale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur in illo sensu quòd multa peccata venialia dispositivè causant mortale.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille idem motus sensualitatis qui præcessit consensum rationis, nunquam sit peccatum mortale, sed ipse actus rationis consentientis.

Ad *tertium* dicendum, quòd morbus corporalis non est actus, sed dispositio quædam permanens; unde eadem manens potest mutari. Sed peccatum veniale est actus transiens, qui resumi non potest; et quantùm ad hoc non est simile.

Ad *quartum* dicendum, quòd dispositio quæ fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie; sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus. Sed veniale peccatum est dispositio alterius generis, sicut accidens ad formam substantialem, in quam nunquam mutatur.

ARTICULUS V. — UTRUM CIRCUMSTANTIA POSSIT FACERE DE VENIALI MORTALE.

De his etiam 2 2, quæst. CX, art. 4 ad 5, et Sent. IV, dist. 16, quæst. III, art. 2 et 4, et De malo, quæst. II, art. 8, et quæst. VII, art. 4, per tot. et art. 7 corp. princ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd circumstantia possit de veniali peccato facere mortale. Dicit enim Augustinus in serm. de Purgatorio, quòd « si diu teneatur iracundia, et ebrietas, si assidua sit, transeunt in numerum peccatorum mortalium. » Sed ira et ebrietas non sunt ex suo genere peccata mortalia, sed venialia; alioquin semper essent mortalia. Ergo circumstantia facit peccatum veniale esse mortale.

2. Præterea, Magister dicit (Sent. lib. II, dist. 24), quòd « delectatio, si sit morosa, est peccatum mortale : si autem non sit morosa, est peccatum veniale. » Sed morositas est quædam circumstantia. Ergo circumstantia facit de peccato veniali mortale.

3. Præterea, plus differunt malum et bonum, quàm veniale peccatum et mortale, quorum utrumque est in genere mali. Sed circumstantia facit de actu bono malum, sicut patet cùm quis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo multò magis potest facere de peccato veniali mortale.

Sed *contra* est, quòd cùm circumstantia sit accidens, quantitas ejus non potest excedere quantitatem ipsius actûs, quam habet ex suo genere; semper enim subjectum præeminet accidenti. Si igitur actus ex suo genere sit peccatum veniale, non poterit per circumstantiam fieri peccatum mortale,

(1) Quod patet ex doctrina Ecclesiæ quæ non necessariò obligat peccata venialia confiteri, sive illa sint pauca, sive multa.

(2) Scilicet directè vel indirectè

cùm peccatum mortale in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, ut ex dictis patet (art. præc. in arg. *Sed cont.*).

CONCLUSIO. — Quoniam veniale ex genere, specie differt à mortali ex genere; fieri nullo modo potest, ut circumstantia faciat de veniali mortale, nisi quando illa circumstantia est quædam moralis actûs differentia specifica, novam peccati speciem constituens.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. VII, art. 1), cùm de circumstantiis ageretur, circumstantia, inquantum hujusmodi, est accidens moralis actûs. Contingit tamen circumstantiam accipi ut differentiam specificam actûs moralis; et tunc amittit rationem circumstantiæ, et constituit speciem moralis actûs. Hoc autem contingit in peccatis, quando circumstantia addit deformitatem alterius generis; sicut cùm aliquis accedit ad non suam est actus deformis deformitate oppositâ castitati; sed si accedat ad non suam quæ est alterius uxor, additur deformitas opposita justitiæ, contra quam est ut aliquis usurpet rem alienam; et secundùm hoc hujusmodi circumstantia constituit novam speciem peccati, quæ dicitur adulterium. Impossibile est autem quòd circumstantia de peccato veniali (1) faciat mortale, nisi afferat deformitatem alterius generis. Dictum est enim (art. 1 hujus quæst.), quòd peccatum veniale habet deformitatem per hoc quòd importat deordinationem circa ea quæ sunt ad finem; peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc quòd importat deordinationem respectu ultimi finis. Unde manifestum est quòd circumstantia non potest de veniali peccato facere mortale, manens circumstantia; sed solùm tunc quando transfert in aliam speciem, et fit quodammodo differentia specifica moralis actûs.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd diuturnitas non est circumstantia trahens in aliam speciem; similiter nec frequentia vel assiduitas, nisi fortè per accidens ex aliquo supervenienti. Non enim aliquid acquirit novam speciem ex hoc quòd multiplicatur vel protelatur; nisi fortè in actu protelato vel multiplicato superveniat aliquid quod variet speciem, putà inobedientia, vel contemptus, vel aliquid hujusmodi. Dicendum est ergo quòd cùm ira sit motus animi ad nocendum proximo, si sit tale nocumentum, in quod tendit motus iræ, quod ex genere suo sit peccatum mortale (sicut homicidium, vel furtum), talis ira ex genere suo est peccatum mortale; sed quòd sit peccatum veniale, habet ex imperfectione actûs, inquantum est motus subitus sensualitatis. Si verò sit diuturna, redit ad naturam sui generis per consensum rationis. Si verò nocumentum, in quod tendit motus iræ, esset veniale ex genere suo (putà cùm aliquis in hoc irascitur contra aliquem, quòd vult ei dicere aliquod verbum leve et jocosum, quod modicum ipsum contristet), non erit ira peccatum mortale, quantumcumque sit diuturna, nisi fortè per accidens; putà si ex hoc grave scandalum oriatur, vel propter aliquid hujusmodi. De ebrietate verò dicendum est, quòd secundùm suam rationem habet quòd sit peccatum mortale (2); quod enim homo absque necessitate reddat se impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur, et multa peccata occurrentia vitat, ex sola voluptate vini (3), expressè contrariatur virtuti. Sed quòd sit peccatum veniale contingit propter ignorantiam quamdam vel infirmitatem, putà cùm

(1) Sciendum est, ait Sylvius, B. Thomam in hoc articulo loqui de peccato veniali ex genere, sive ex objecto; sed non de peccato veniali ex levitate materiæ, sive ex imperfectione actûs.

(2) Cf. quod Div. Thomas dicit (2 2, quæst. CL, art. 1 et 2).

(3) Sive pleniùs construendo : quod enim *homo ex sola vini voluptate absque necessitate reddat se impotentem*, etc.

homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, unde non putat se inebriari; tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solùm superabundantia potûs. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per hanc ignorantiam excusari, quin videatur voluntas ejus eligere magis pati ebrietatem quàm abstinere à vino superfluo; unde redit peccatum ad suam naturam.

Ad *secundum* dicendum, quòd delectatio morosa non dicitur esse peccatum mortale, nisi in his quæ ex suo genere sunt peccata mortalia; in quibus si delectatio non morosa sit peccatum veniale, est ex imperfectione actûs, sicut de ira dictum est (in solut. præc.); dicitur enim ira diuturna et delectatio morosa, propter approbationem rationis deliberantis.

Ad *tertium* dicendum, quòd circumstantia non facit de bono actu malum, nisi constituens speciem peccati, ut supra etiam habitum est (quæst. XVIII, art. 10 et 11).

ARTICULUS VI. — UTRUM PECCATUM MORTALE POSSIT FIERI VENIALE.

De his etiam De malo, quæst. VII, art. 2 ad 18, et art. 3 ad 9.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum mortale possit fieri veniale. Æqualiter enim distat peccatum veniale à mortali, et è contrario. Sed peccatum veniale fit mortale, ut dictum est (art. 4 et 5 præc.). Ergo etiam peccatum mortale potest fieri veniale.

2. Præterea, peccatum veniale et mortale ponuntur differre secundùm hoc quòd peccans mortaliter diligit creaturam plusquam Deum; peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. Contingit autem quòd aliquis committens id quod est ex genere suo peccatum mortale, diligat creaturam infra Deum (1): putà si aliquis nesciens fornicationem simplicem esse peccatum mortale, et contrarium divino amori, fornicetur; ita tamen quòd propter divinum amorem paratus esset fornicationem prætermittere, si sciret fornicando se contra divinum amorem agere. Ergo peccabit venialiter; et sic peccatum mortale potest veniale fieri.

3. Præterea, sicut dictum est (art. præc. arg. 3), plus differt bonum à malo, quàm veniale peccatum à mortali. Sed actus qui est de se malus, potest fieri bonus, sicut homicidium potest fieri actus justitiæ; sicut patet in judice, qui occidit latronem. Ergo multò magis peccatum mortale potest fieri veniale.

Sed *contra* est quòd æternum nunquam potest fieri temporale. Sed peccatum mortale meretur pœnam æternam, peccatum autem veniale temporalem pœnam. Ergo peccatum mortale nunquam potest fieri veniale.

CONCLUSIO. — Licèt veniale peccatum per additionem mortalis deformitatis, tanquam circumstantiæ speciem peccati mutantis, fiat mortale; tamen mortale peccatum per accessionem venialis deformitatis non fit veniale, sed gravius mortale. Dici tamen potest mortale ex genere, fieri veniale ex imperfectione actûs.

Respondeo dicendum quòd veniale et mortale differunt sicut perfectum et imperfectum in genere peccati, ut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1). Imperfectum autem per aliquam additionem potest ad perfectionem venire Unde et veniale per hoc quòd additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale; sicut cùm aliquis dicit verbum otiosum, ut fornicetur. Sed id quod est perfectum, non potest fieri imperfectum per additionem. Et ideo peccatum mortale non fit veniale per hoc quòd additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis. Non enim diminuitur peccatum ejus qui fornicatur ut dicat verbum otiosum; sed magis

(1) Id est minùs quàm Deum; quia non ita illam amat ut finem suum constituere in ea velit.

aggravatur propter deformitatem adjunctam. Potest tamen id quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actûs; quia non perfectè pertingit ad rationem actûs moralis, cùm non sit deliberatus, sed subitus, ut ex dictis patet (art. 2 hujus quæst.). Et hoc fit per subtractionem quamdam (1), scilicet deliberatæ rationis. Et quia à ratione deliberata habet speciem moralis actûs, inde est quòd per talem subtractionem solvitur species (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd veniale differt à mortali sicut imperfectum à perfecto, ut puer à viro. Fit autem ex puero vir, sed non convertitur (3). Unde ratio non cogit.

Ad *secundum* dicendum, quòd si sit talis ignorantia quæ peccatum omnino excuset, sicut est furiosi vel amentis, tunc ex tali ignorantia fornicationem committens nec venialiter nec mortaliter peccat. Si verò sit ignorantia non invincibilis, tunc ignorantia ipsa est peccatum, et continet in se defectum divini amoris, inquantum negligit homo addiscere ea per quæ potest se in divino amore conservare.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit in libro contra Mendacium (cap. 7, ante med.), « ea quæ sunt secundùm se mala, nullo fine bene fieri possunt. » Homicidium autem est occisio innocentis; et hoc nullo modo bene fieri potest. Sed judex qui occidit latronem, vel miles qui occidit hostem reipublicæ, non appellantur homicidæ, ut Augustinus dicit (De lib. arb. lib. I, cap. 4 et 5).

QUÆSTIO LXXXIX.

DE PECCATO VENIALI SECUNDUM SE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato veniali secundùm se, et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm peccatum veniale causet maculam in anima. — 2° De distinctione peccati venialis, prout figuratur *per lignum, fœnum et stipulam*, I. Corinth. III. — 3° Utrùm homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter. — 4° Utrùm angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. — 5° Utrùm primi motus infidelium sint peccata venialia. — 6° Utrùm veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

ARTICULUS I. — UTRUM PECCATUM VENIALE CAUSET MACULAM IN ANIMA.

De his etiam part. III, quæst. LXXXVII, art. 2 ad 3, et Sent. IV, dist. 16, quæst. II ad 3, et quæst. I ad 1, et art. 2, quæst. I ad 1, et De malo, quæst. VII, art. 2 corp. et Psalm. XXXIV, com. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum veniale causet maculam in anima. Dicit enim Augustinus lib. De pœnitentia (scilicet hom. ult. inter 50, cap. 2, circa fin.), quòd « peccata venialia, si multiplicentur, decorem nostrum ita exterminant, ut à cœlestis sponsi amplexibus nos separent. » Sed nihil aliud est macula quàm detrimentum decoris. Ergo peccata venialia causant maculam in anima.

2. Præterea, peccatum mortale causat maculam in anima propter inordinationem actûs et affectûs ipsius peccantis. Sed in peccato veniali est quædam deordinatio actûs et affectûs. Ergo peccatum veniale causat maculam in anima.

3. Præterea, macula animæ causatur ex contactu rei temporalis per amorem, ut supra dictum est (quæst. LXXXVI, art. 1). Sed in peccato veniali

(1) Scilicet ex eo quod non accedat perfecta deliberatio.

(2) Illius non est sensus, ait Sylvius, quòd actus fuerit priùs mortalis, et postea desinat esse talis, sed quòd illud quod est ex genere seu ex specie sua mortale, sit veniale, dum absque perfectâ deliberatione non committitur.

(3) Sive puer ex viro non fit.

anima inordinato amore contingit rem temporalem. Ergo peccatum veniale inducit maculam in anima.

Sed *contra* est quod dicitur (Ephes. v, 27) : *Ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam*. Glossa interl. « Id est, aliquod peccatum criminale. » Ergo proprium peccati mortalis esse videtur quòd maculam in anima causet.

CONCLUSIO. — Peccatum veniale, cùm non tollat habitum charitatis, neque aliarum virtutum, sed magis impediat actus illarum, non inducit maculam in anima, nisi inquantum nitorem, qui est ex virtutum actibus, impedit.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet (quæst. LXXXVI, art. 1), macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen maculæ ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris; alius autem ex exteriori claritate superveniente : ita etiam in anima est duplex nitor; unus quidem habitualis, quasi intrinsecus; alius autem actualis, quasi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem; quia non excludit neque diminuit habitum charitatis et aliarum virtutum, ut infra patebit (2 2, qu. XXIV, art. 10), sed solùm impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata; unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quàm actualis. Unde, propriè loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundùm quid, inquantum impedit nitorem qui est ex actibus virtutum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur in eo casu in quo multa peccata venialia dispositivè inducunt ad mortale; aliter autem non separarent ab amplexu cœlestis sponsi.

Ad *secundum* dicendum, quòd inordinatio actûs in peccato mortali corrumpit habitum virtutis, non autem in peccato veniali.

Ad *tertium* dicendum, quòd in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem, et per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratiæ, qui provenit in eos qui Deo adhærent ut ultimo fini per charitatem. Sed in peccato veniali non adhæret homo creaturæ tanquam fini ultimo (2). Unde non est simile.

ARTICULUS II. — UTRUM CONVENIENTER PECCATA VENIALIA PER LIGNUM, FŒNUM ET STIPULAM DESIGNENTUR.

De his etiam Sent. IV, dist. 21, quæst. I, art. 2, quæst. II, art. 1 corp. et dist. 46, quæst. II, art. 5, quæst. III ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter peccata venialia per *lignum et fœnum*, et *stipulam* designentur. *Lignum* enim, *fœnum et stipula* dicuntur superædificari spirituali fundamento. Sed peccata venialia sunt præter spirituale ædificium; sicut etiam quælibet falsæ opiniones sunt præter scientiam. Ergo peccata venialia non convenienter designantur per *lignum, fœnum et stipulam*.

2. Præterea, ille qui ædificat *lignum, fœnum et stipulam*, sic *salvus erit quasi per ignem*. Sed quandoque ille qui committit peccata venialia, non erit salvus etiam per ignem; putà cùm peccata venialia inveniuntur in eo

(1) In eo sensu intelligendum est Scripturas et sanctos Patres qui volunt à peccato veniali maculam ipsam quamdam in anima imprimi, quod fatetur ipse D. Thomas (part. III, quæst. LXXXVII, art. 2 ad 5).

(2) Qui peccat venialiter finem suum ultimum in Deo constituit, sed finem proximum in bono creato ponit.

qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconvenienter per *liqnum, fœnum* et *stipulam* peccata venialia designantur.

3. Præterea, secundùm Apostolum alii sunt qui *ædificant aurum, argentum et lapides pretiosos*, id est, amorem Dei et proximi, et bona opera; et alii qui *ædificant lignum, fœnum et stipulam.* Sed peccata venialia committunt etiam illi qui diligunt Deum et proximum, et bona opera faciunt; dicitur enim (I. Joan. I, 8) : *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Ergo non convenienter designantur peccata venialia per ista tria.

4. Præterea, multò plures differentiæ et gradus sunt peccatorum venialium quàm tres. Ergo inconvenienter sub his tribus comprehenduntur.

Sed *contra* est quod Apostolus (I. Cor. III, 12) dicit de eo qui superædificat *lignum*, *fœnum et stipulam*, quòd *salvus erit quasi per ignem;* et sic patietur pœnam, sed non æternam. Reatus autem pœnæ temporalis propriè pertinet ad peccatum veniale, ut dictum est (quæst. LXXXVII, art. 5, et quæst. LXXXVIII, art. 2). Ergo per illa tria significantur peccata venialia.

CONCLUSIO.—Venialia peccata rectè Apostolus ligno, fœno et stipulæ comparavit, quoniam tria ista levia sunt, celeriterque igne absumuntur, licèt alia aliis celerius; unde quòd peccatorum venialium alia aliis citiùs purgantur, ostenditur.

Respondeo dicendum quòd quidam intellexerunt fundamentum esse fidem informem, super quam aliqui ædificant bona opera, quæ figurantur per *aurum, argentum* et *lapides pretiosos;* quidam verò peccata etiam mortalia, quæ figurantur, secundùm eos, per *lignum, fœnum et stipulam.* Sed hanc expositionem improbat Augustinus (lib. De fide et operibus, cap. 15), quia, ut Apostolus dicit (Galat. V), qui opera carnis facit, regnum Dei non consequetur, quod est salvum fieri. Apostolus autem dicit quòd *ille qui ædificat lignum, fœnum et stipulam, salvus erit quasi per ignem.* Unde non potest intelligi quòd per *lignum, fœnum et stipulam* peccata mortalia designentur. Dicunt ergo quidam, quòd per *lignum, fœnum et stipulam* significantur opera bona, quæ superædificantur quidem spirituali ædificio, sed tamen commiscent se eis peccata venialia; sicut cùm aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum est, commiscet se superfluus amor vel uxoris, vel filiorum, vel possessionum, sub Deo tamen; ita scilicet quòd pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur convenienter dici. Manifestum est enim quòd omnia opera bona referuntur ad charitatem Dei et proximi; unde pertinent ad *aurum, argentum* et *lapides pretiosos :* non ergo ad *lignum, fœnum et stipulam.* Et ideo dicendum est quòd ipsa peccata venialia, quæ admiscent se procurantibus terrena, significantur per *lignum, fœnum et stipulam.* Sicut enim hujusmodi congregantur in domo, et non pertinent ad substantiam ædificii, et possunt comburi ædificio remanente : ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali ædificio; et pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorii post hanc vitam; et tamen salutem consequitur æternam (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccata venialia non dicuntur superædificari spirituali fundamento, quasi directè supra ipsum posita, sed quia ponuntur juxta ipsum (2), sicut accipitur (Psal. CXXXVI, 1) : *Super flumina*

(1) Aliam verborum Apostoli explicationem indicat D. Thomas (lect. II in cap. 3 Ep. I ad Cor.) : quam ut bene probabilem tenet Sylvius. Per lignum, fœnum et stipulam intelligit peccata venialia quæ committunt doctores et Patres in docendo vel prædicando, cùm super fundamentum rectæ fidei superstruant doctrinam parum solidam, humanis rationibus magis quàm litteris divinis immixtam, curiosam ac vanam potiùs quàm utilem et piam.

(2) Scilicet jacto fundamento superveniunt, et simul cum eo existunt.

Babylonis, id est, juxta ; quia peccata venialia non destruunt spirituale ædificium, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd non dicitur de quocumque ædificante *lignum, fœnum et stipulam*, quòd *salvus sit quasi per ignem;* sed solùm de eo qui ædificat supra fundamentum, quod quidem non est fides informis, ut quidam existimabant, sed fides formata charitate, secundùm illud (Ephes. III, 17) : *In charitate radicati et fundati.* Ille ergo qui decedit cum peccato mortali et venialibus, habet quidem *lignum, fœnum et stipulam*, sed non sunt superædificata (1) supra fundamentum spirituale : et ideo non erit salvus sic quasi per ignem.

Ad *tertium* dicendum, quòd illi qui sunt abstracti à cura temporalium rerum, etsi aliquando venialiter peccent, tamen levia peccata venialia committunt, et frequentissimè per fervorem charitatis purgantur; unde tales non superædificant venialia, quia in eis modicum manet. Sed peccata venialia ipsorum qui circa terrena occupantur, diutiùs manent; quia non ita frequenter recurrere possunt ad hujusmodi peccata venialia delenda per charitatis fervorem.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (De cœlò, lib. I, text. 2), « omnia tribus includuntur, scilicet principio, medio et fine. » Et secundùm hoc omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur, scilicet ad *lignum*, quod diutiùs manet in igne; ad *stipulam*, quæ citissimè expeditur; ad *fœnum*, quod medio modo se habet : secundùm enim quòd peccata venialia sunt majoris vel minoris adhærentiæ vel gravitatis, citiùs vel tardiùs per ignem purgantur.

ARTICULUS III. — UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIÆ POTUERIT PECCARE VENIALITER.

De his etiam Sent. II, dist. 21, quæst. II, art. 3, et III, dist. 34, art. 4 ad 4, et De malo, quæst. II, art. 8 ad 1, et quæst. VII, art. 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter. Quia super illud (I. ad Timoth. II) : *Adam non est seductus*, dicit Glossa ord. Aug. (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 11, in fin.) : « Inexpertus divinæ severitatis in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum. » Sed hoc non credidisset, nisi venialiter peccare potuisset. Ergo venialiter peccare potuit non peccando mortaliter.

2. Præterea, Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. XI, cap. 5, in princ.) : « Non est arbitrandum quòd esset hominem dejecturus tentator, nisi præcessisset in anima hominis quædam elatio comprimenda. » Elatio autem dejectionem præcedens, quæ (2) facta est per peccatum mortale, non potuit esse nisi peccatum veniale. Similiter etiam in eodem lib. Augustinus dicit (cap. ult. circ. fin.), quòd « virum sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cùm mulierem vidisset, sumpto vetito pomo, non esse mortuam. » Videtur etiam fuisse in Eva aliquis infidelitatis motus in hoc quòd de verbis Domini dubitavit, ut patet per hoc quod dixit : *Ne fortè moriamur*, ut habetur (Gen. III, 3). Hæc autem videntur venialia peccata. Ergo homo potuit venialiter peccare, antequam mortaliter peccaret.

3. Præterea, peccatum mortale magis opponitur integritati primi statûs quàm peccatum veniale. Sed homo potuit peccare mortaliter, non obstante integritate primi statûs. Ergo etiam potuit peccare venialiter.

Sed *contra* est quòd cuilibet peccato debetur aliqua pœna. Sed nihil pœnale esse potuit in statu innocentiæ, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib.

(1) Nicolai, *sed non superædificat.*

(2) Supple dejectis *à justitia vel à rectitudine sui statûs*, ait Nicolai

xiv, cap. 10). Ergo non potuit peccare aliquo peccato quo non ejiceretur ab illo integritatis statu. Sed peccatum veniale non mutat statum hominis. Ergo non potuit peccare venialiter.

CONCLUSIO. — Quia non committitur veniale peccatum nisi ex hoc, quòd corpus animæ, et sensualitas rationi non perfectè subjicitur, et talis imperfectio perdurante innocentiæ statu non erat; propterea non potuit homo in statu innocentiæ venialiter peccare antequam peccaret mortaliter.

Respondeo dicendum quòd communiter (1) ponitur quòd homo in statu innocentiæ non potuit venialiter peccare. Hoc autem non est sic intelligendum quasi id quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale propter altitudinem sui statûs. Dignitas enim personæ est quædam circumstantia aggravans peccatum, non tamen transfert in aliam speciem, nisi fortè superveniente deformitate inobedientiæ, vel voti, vel alicujus hujusmodi; quod in proposito dici non potest. Unde id quod est de se veniale, non potuit transferri in mortale propter dignitatem primi statûs. Sic ergo intelligendum est quòd non potuit peccare venialiter, quia non potuit esse ut committeret aliquid quod esset de se peccatum veniale, antequam integritatem primi statûs amitteret, peccando mortaliter. Cujus ratio est, quia peccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actûs, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium; vel propter inordinationem existentem circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum contingit propter quemdam defectum ordinis ex eo quòd inferius non continetur firmiter sub superiori. Quòd enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc quòd sensualitas non est omnino subdita rationi; quòd verò insurgat subitus motus in ratione ipsâ, provenit in nobis ex hoc quòd ipsa executio actûs rationis non subditur deliberationi, quæ est ex altiori bono, ut supra dictum est (quæst. LXXIV, art. 10); quòd verò humanus animus inordinetur circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc quòd ea quæ sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus, ut supra dictum est (quæst. LXXII, art. 5). In statu autem innocentiæ, ut habitum est (pars I, quæst. XCV, art. 1), erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quamdiu summum hominis contineretur sub Deo, ut etiam Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIV, cap. 13); et ideo oportebat quòd inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc quòd summum hominis non subderetur Deo; quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet quòd homo in statu innocentiæ non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd veniale non sumitur ibi secundùm quòd nunc de veniali loquimur; sed dicitur veniale quod est facilè remissibile.

Ad *secundum* dicendum, quòd illa elatio quæ præcessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale; dicitur autem præcessisse dejectionem ejus in exteriorem actum peccati. Hujusmodi autem elationem subsecuta est et experiendi cupiditas in viro, et dubitatio in muliere (3), quæ

(1) Hæc quæstio inter theologos controvertitur. Communior equidem est D. Thomæ sententia, et eam tenent Bonav. (Sent. II, dist. 21, art. 3, quæst. I); Durandus (quæst. IV); Conradus, Medina, Valentia, Granadus, plerique alii.

(2) Illa primi hominis impeccabilitas fit ex virtute justitiæ originalis, juxta D. Thomam, ut patet ex his dictis, eam verò Suarez attribuit providentiæ Dei speciali quæ in hoc statu à peccato veniali hominem avertisset.

(3) Cf. 2 2, quæst. CLXIII, art. 1.

ex hoc solo in quamdam aliam elationem prorupit, quòd præcepti mentionem à serpente audivit, quasi nollet sub præcepto contineri.

Ad *tertium* dicendum, quòd peccatum mortale intantum opponitur integritati primi statûs, quòd corrumpit ipsum; quod peccatum veniale facere non potest. Et quia non potest simul esse quæcumque inordinatio cum integritate primi statûs, consequens est quòd primus homo non potuerit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

ARTICULUS IV. — UTRUM ANGELUS BONUS VEL MALUS POSSIT PECCARE VENIALITER.

De his etiam De malo, quæst. VII, art. 9.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Homo enim cum angelis convenit in superiori animæ parte, quæ mens vocatur, secundùm illud Gregorii (in homil. XXIX in Evang., parum à princ.) : « Homo intelligit cum angelis. » Sed homo secundùm superiorem partem animæ potest peccare venialiter. Ergo et angelus.

2. Præterea, quicumque potest quod est plus, potest etiam quod est minus. Sed angelus potuit diligere bonum creatum plus quàm Deum, quod fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinatè, venialiter peccando.

3. Præterea, angeli mali videntur aliqua facere quæ sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum et ad alias hujusmodi levitates. Sed circumstantia personæ non facit de veniali mortale, ut dictum est (quæst. LXXXVIII, art. 5), nisi speciali prohibitione superveniente; quod non est in proposito. Ergo angelus potest peccare venialiter.

Sed *contra* est quòd major est perfectio angeli quàm perfectio hominis in primo statu. Sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multò minùs angelus.

CONCLUSIO. — Quoniam boni angeli in gratia confirmati sunt, nullo modo peccare possunt : mali autem et in malitia sua obstinati (quia quidquid eligunt, ad finem indebitum eligunt, nimirum ad superbiam suam) non venialiter, sed mortaliter in omnibus, quæcumque propriâ voluntate agunt, peccant.

Respondeo dicendum quòd intellectus angeli, sicut dictum est (pars I, quæst. LVIII, art. 3), non est discursivus, ut scilicet procedat à principiis in conclusiones, seorsum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit; unde oportet quòd quandocumque considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principiis. In appetibilibus autem, sicut multoties dictum est (quæst. VIII, art. 2, et quæst. LXXII, art. 5), fines sunt sicut principia : ea verò quæ sunt ad finem sunt sicut conclusiones. Unde mens angeli non fertur in ea quæ sunt ad finem, nisi secundùm quòd stant sub ordine finis (1). Propter hoc ex natura sua habent quòd non possit in eis esse deordinatio circa ea quæ sunt ad finem, nisi simul sit deordinatio circa finem ipsum, quod est per peccatum mortale. Sed angeli boni non moventur in ea quæ sunt ad finem nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus; et propter hoc omnes eorum actus sunt actus charitatis; et sic in eis non potest esse peccatum veniale. Angeli verò mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem peccati superbiæ ipsorum; et ideo in omnibus peccant mortaliter, quæcumque propriâ voluntate agunt. Secus autem est de appetitu naturalis

(1) Juxta Sylvium D. Doctor in hoc articulo agit tantùm de angelo in gratia constituto : et illi probabile videtur quòd, si angelus fuisset creatus in puris naturalibus, potuisset venialiter peccare, quemadmodum docent Valent. (t. II, disp. 6, quæst. XIX, punct. 1); Tanner. (disp. 4, quæst. V, dub. 4) et Granad. part. I, quæst. LXIII.

boni, qui est in eis, ut dictum est (pars I, quæst. LXIII, art. 1 ad 3, et art. 4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo convenit quidem cum angelis in mente, sive in intellectu; sed differt in modo intelligendi, ut dictum est (in corp. et part. I, quæst. LV, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd angelus non potuit minùs diligere creaturam quàm Deum, nisi simul referens eam in Deum sicut in ultimum finem, vel in aliquem finem inordinatum, ratione jam dictâ (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia illa quæ videntur esse venialia, dæmones procurant, ut homines ad suî familiaritatem attrahant, et sic deducant eos in peccatum mortale; unde in omnibus talibus mortaliter peccant propter intentionem finis.

ARTICULUS V. — UTRUM PRIMI MOTUS SENSUALITATIS IN INFIDELIBUS SINT PECCATA MORTALIA (1).

De his etiam 2 2, quæst. CLVIII, art. 2 ad 3, et Sent. II, dist. 14, quæst. III, art. 2 corp. et III, dist. 23, quæst. I, art. 3, quæst. II ad 3, et IV, dist. 33, quæst. I, art. 3, quæst. II ad 3, et De ver. quæst. XXVI, art. 6 ad 16, et De malo, quæst. VII, art. 8, et quodl. VIII, art. 21, et Rom. VIII in princ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. Dicit enim Apostolus (Rom. VIII, 1), quòd *nihil est damnationis his qui sunt in Christo Jesu, qui non secundùm carnem ambulant;* et loquitur ibi de concupiscentia sensualitatis, ut ex præmissis apparet. Hæc ergo causa est quare concupiscere non sit damnabile his qui non secundùm carnem ambulant, consentiendo scilicet concupiscentiæ, quia sunt in Christo Jesu. Sed infideles non sunt in Christo Jesu. Ergo in infidelibus est damnabile. Primi igitur motus infidelium sunt peccata mortalia.

2. Præterea, Anselmus dicit (lib. De grat. et lib. arb. sive De concord. grat. et lib. arb., à med.) : « Qui non sunt in Christo, sentientes carnem, sequuntur damnationem, etiamsi non secundùm carnem ambulant. » Sed damnatio non debetur nisi peccato mortali. Ergo, cùm homo sentiat carnem secundùm primum motum concupiscentiæ, videtur quòd primus motus concupiscentiæ in infidelibus sit peccatum mortale.

3. Præterea, Anselmus dicit in eodem lib. (ibid.) : « Sic est factus homo ut concupiscentiam sentire non deberet. » Hoc autem debitum videtur homini remissum per gratiam baptismalem, quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiamsi non consentiat, peccat mortaliter contra debitum faciens.

Sed *contra* est quod dicitur (Act. X, 34) : *Non est personarum acceptor Deus.* Quod ergo uni non imputat ad damnationem, nec alteri. Sed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem. Ergo etiam nec infidelibus.

CONCLUSIO. — Quum sensualitas non sit subjectum peccati mortalis, nec sine consensu rationis fiat culpa mortalis; consequens est primos motus, tam fidelium quàm infidelium, nisi eis consentiant, non esse peccata mortalia.

Respondeo dicendum quòd irrationabiliter dicitur quòd primi motus infidelium sint peccata mortalia, si eis non consentiant. Et hoc patet dupliciter : primò quidem, quia ipsa sensualitas non potest esse subjectum peccati mortalis, ut supra est habitum (quæst. LXXIV, art. 4); est autem eadem natura sensualitatis in infidelibus et fidelibus ; unde non potest esse quòd solus motus sensualitatis in infidelibus sit peccatum mortale. Alio modo ex statu ipsius peccantis; nunquam enim dignitas personæ diminuit

(1) Movet hanc quæstionem S. Doctor propter quosdam qui posuerunt primos motus sensualitatis in infidelibus esse peccata mortalia, primos motus vocantes eos quibus infideles non consentiunt.

peccatum, sed magis auget, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXIII, art. 10); unde nec peccatum est minus in fideli quàm in infideli; sed multò majus. Nam et infidelium peccata magis merentur veniam propter ignorantiam, secundùm illud (I. ad Tim. I, 13) : *Misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea;* et peccata fidelium aggravantur propter gratiæ sacramenta, secundùm illud (Hebr. X, 29) : *Quantò magis putatis deteriora mereri supplicia, qui.... sanguinem testamenti, in quo sanctificatus est, pollutum duxerit?*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur de damnatione debita peccato originali, quæ aufertur per gratiam Jesu Christi, quamvis maneat concupiscentiæ fomes (1); unde hoc quod fideles concupiscunt, non est in eis signum damnationis originalis peccati, sicut est in infidelibus. Et hoc etiam modo intelligendum est dictum Anselmi (cit. in arg. 2).

Unde patet solutio ad *secundum.*

Ad *tertium* dicendum, quòd illud debitum non concupiscendi erat per originalem justitiam; unde id quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

ARTICULUS VI. — UTRUM PECCATUM VENIALE POSSIT ESSE IN ALIQUO CUM SOLO ORIGINALI.

De his etiam part. I, quæst. XC, art. 4 ad 3, et Sent. II, dist. 28, art. 3 ad 5, et dist. 42, quæst. I, art. 5 ad 7, et IV, dist. 45, quæst. I, art. 3 ad 3, et De ver. quæst. XXIV, art. 12 ad 2, et quæst. XXVIII, art. 3 ad 4, et De malo, quæst. V, art. 1 ad 8, et quæst. VII, art. 10 ad 8.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali. Dispositio enim præcedit habitum. Sed veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est (quæst. LXXXVIII, art. 3). Ergo veniale in infideli, cui non remittitur originale, invenitur ante mortale. Et sic quandoque infideles habent peccata venialia cum originali sine mortalibus.

2. Præterea, minùs habet de connexione et convenientia veniale cum mortali, quàm mortale peccatum cum mortali. Sed infidelis subjectus originali peccato potest committere unum peccatum mortale, et non aliud. Ergo et potest committere peccatum veniale, et non mortale.

3. Præterea, determinari potest tempus in quo puer primò potest esse actor peccati actualis; ad quod tempus cùm pervenerit, potest ad minus per aliquod breve spatium stare, quin peccet mortaliter; quia hoc etiam in maximis sceleratis contingit. In illo autem spatio quantumcumque brevi potest peccare venialiter. Ergo peccatum veniale potest esse in aliquo cum originali peccato absque mortali.

Sed *contra* est, quia pro peccato originali puniuntur homines in limbo puerorum, ubi non est pœna sensûs, ut infra dicetur (in parte quam non complevit. Vid. Supplem. qu. LXIX, art. 5); in inferno autem detruduntur homines propter solum peccatum mortale. Ergo non erit locus in quo possit puniri ille qui habet peccatum veniale cum originali solo.

CONCLUSIO. — Cùm defectus ætatis prohibens rationis usum, à mortali excuset, multo magis à veniali excusare credendus est : unde fieri non potest, ut peccatum veniale in aliquo sit cum solo originali absque mortali.

Respondeo dicendum quòd impossibile est quòd peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato absque mortali. Cujus ratio est, quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus ætatis prohibens usum rationis excusat eum à peccato mortali; unde multò magis excusat eum à peccato

(1) Docet quoque synod. Trid. (sess. V) : *Manere in baptizatis concupiscentiam vel fomitem.*

veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale. Cùm verò usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur à culpa venialis et mortalis peccati; sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati; si verò non ordinet seipsum ad debitum finem (1), secundùm quòd in illa ætate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est; et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit ei per gratiam remissum (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd veniale non est dispositio ex necessitate præcedens mortale, sed contingenter; sicut quandoque labor disponit ad febrem, non autem sicut calor disponit ad formam ignis.

Ad *secundum* dicendum, quòd non impeditur peccatum veniale esse simul cum solo originali propter distantiam ejus vel convenientiam, sed propter defectum usûs rationis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd ab aliis peccatis mortalibus potest puer incipiens habere usum rationis per aliquod tempus abstinere; sed à peccato omissionis prædictæ non liberatur, nisi quàm citò potest, se convertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti, est quòd de ipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem. Finis enim est prior in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei præcepto affirmativo, quo Dominus dicit : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos* (Zach. I, 3).

QUÆSTIO XC.

DE LEGIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cujus tentatione in primo dictum est (quæst. CXI, art. 2 et 3). Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et juvat per gratiam. — Unde primò de lege, secundò de gratia dicendum est. — Circa legem autem primò oportet considerare de ipsa lege in communi; secundò de partibus ejus. — Circa legem autem in communi tria occurrunt consideranda : primò quidem de essentia ipsius; secundò de differentia legum ; tertiò de effectibus legis. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm lex sit aliquid rationis. — 2° De fine legis. — 3° De causa ejus. — 4° De promulgatione ipsius.

ARTICULUS I. — UTRUM LEX SIT ALIQUID RATIONIS (3).

De his etiam infra, quæst. XCI, art. 1 corp. et quæst. XCII, art. 1 corp. et quæst. XCIV, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex non sit aliquid rationis. Dicit enim Apostolus (Rom. VII, 23) : *Video aliam legem in membris meis*, etc. Sed nihil quod est rationis, est in membris; quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationis.

(1) Valdè probabile est, ait Sylvius, atque adeò tutum in conscientia quòd nullum sit præceptum convertendi se in Deum statim ac homo incipit habere vim rationis, ac per consequens quòd cum solo originali possit esse peccatum veniale, quemadmodum docent Bonavent. (IV, dist. 21, quæst. I), Durand. (Sent. IV, dist. 16, quæst. II), Richard. (II, dist. 42) et alii recentiorum non pauci.

(2) D. Thomæ sententia est quoque probabilis, et eam multi sustinuerunt inter quos S. Antoninus (part. I, tit. 10, cap. 1, § 1, et tit. 15 cap. 2, § 5), Capreolus (IV, dist. 16, p. 1, art. 3), Abulensis (quæst. DCCXLIX in cap. 25), Cajetan., Conrad., Medina, Curiel, Granad. et omnes thomistæ.

(3) Circa hanc quæstionem, tres sunt sententiæ : quidam censent legem essentialiter esse actum voluntatis, alii actum intellectûs, alii utriusque. Juxta D. Thomam lex est aliquid rationis, præsupponens tamen, addit Billuart, saltem in legibus positivis, actum voluntatis.

2. Præterea, in ratione non est nisi potentia, habitus et actus. Sed lex non est ipsa potentia rationis; similiter etiam non est aliquis habitus rationis, quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus supra dictum est (quæst. LVII); nec etiam actus rationis est, quia cessante rationis actu lex cessaret, putà in dormientibus. Ergo lex non est aliquid rationis.

3. Præterea, lex movet eos qui subjiciuntur legi, ad rectè agendum. Sed movere ad agendum propriè pertinet ad voluntatem, ut patet ex præmissis (quæst. IX, art. 1). Ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem, secundùm quòd etiam Jurisperitus dicit (lib. I, ff. De constit. princ.): *Quod placuit principi, legis habet vigorem.*

Sed *contra* est quòd ad legem pertinet præcipere et prohibere. Sed imperare est rationis, ut supra habitum est (quæst. XVII, art. 1). Ergo lex est aliquid rationis.

CONCLUSIO. — Cùm lex sit quædam regula, et humanorum actuum mensura, necessariò ad ipsam rationem spectat.

Respondeo dicendum quòd lex quædam regula est et mensura actuum, secundùm quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur. Dicitur enim lex à ligando (1), quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quæ est principium primum actuum humanorum, ut ex prædictis patet (quæst. LXVI, art. 1). Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundùm Philosophum (Ethic. lib. VII, cap. 8, à med.). In unoquoque autem genere id quod est primum principium, est mensura et regula illius generis; sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quòd lex sit aliquid pertinens ad rationem (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm lex sit regula quædam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo: uno modo sicut in mensurante et regulante; et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo sicut in regulato et mensurato; et sic lex est in omnibus quæ inclinantur in aliquid ex aliqua lege; ita quòd quælibet inclinatio proveniens ex aliqua lege potest dici lex non essentialiter, sed quasi participativè. Et hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum *lex membrorum* vocatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, putà ædificationem et ædificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari; et aliquid per hujusmodi actum constitutum; quod quidem in speculativa ratione primò quidem est definitio, secundò enuntiatio, tertiò verò syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est (quæst. XIII, art. 3, et quæst. LXXVII, art. 2 ad 4), secundùm quod Philosophus docet (Ethic. lib. VII, cap. 3), ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones; et hujusmodi propositiones universales rationis practicæ ordinatæ ad actiones habent rationem legis; quæ quidem propositiones

(1) Eam derivationem tradunt Major (Sent. IV, dist. 1, quæst. IV), Gabriel (III, dist. 37, art. 1), Dominic. Sotus (De jure, lib. I, et just. art. 1). Juxta Isid. (Orig. lib. II, cap. 10 dicitur à *legendo* quia scribi solet et legi. Juxta Aug. quæst. XX in Levit. dicitur ab *eligendo*, quia ostendit quid sit eligendum; Cicero hanc ex verbo *legere* derivat, quod idem sonat (De leg. lib. I, n. 19).

(2) Ita Richard. (Sent. III, dist. 37), Conrad., Medina, Valentia, Vasquez, Tannerus, Granad. et alii.

aliquando actualiter considerantur, aliquando verò habitualiter à ratione tenentur.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio habet vim movendi à voluntate, ut supra dictum est (quæst. XVII, art. 1). Ex hoc enim quòd aliquis vult finem, ratio imperat de his quæ sunt ad finem. Sed voluntas de his quæ imperantur ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quòd sit aliquâ ratione regulata : et hoc modo intelligitur quòd « voluntas principis habet vigorem legis; » alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quàm lex.

ARTICULUS II. — UTRUM LEX ORDINETUR SEMPER AD BONUM COMMUNE (1).

De his etiam infra, quæst. XCI, art. 1 corp. et art. 6 ad 3, et quæst. XCVI, art. 1, 2, 3, 4 et 6 corp. et 2 2, quæst. LVIII, art. 5 corp. et part. III, quæst. LXX, art. 2 ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 103, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex non ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem. Ad legem enim pertinet præcipere et prohibere. Sed præcepta ordinantur ad quædam singularia bona. Non ergo semper finis legis est bonum commune.

2. Præterea, lex dirigit hominem ad agendum. Sed actus humani sunt in particularibus. Ergo et lex ad aliquod particulare bonum ordinatur.

3. Præterea, Isidorus dicit (Etymologiarum lib. v, cap. 3) : « Si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit.» Sed ratione consistit non solùm quod ordinatur ad bonum commune, sed etiam quod ordinatur ad privatum bonum unius. Ergo, etc.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (Etymologiarum lib. v, cap. 21), quòd « lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta. »

CONCLUSIO. — Cùm lex sit regula humanorum actuum, quorum ultimus finis est beatitudo, et quidem communis; necesse est, eam semper ad bonum commune ordinari.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quòd est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum; unde ad hoc oportet quòd principaliter et maximè pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanæ vitæ felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est (quæst. I, art. 6 et 7, et quæst. II, art. 5 et 7). Unde oportet quòd lex maximè respiciat ordinem qui est in beatitudine. Rursùs cùm omnis pars ordinetur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum (unus autem homo est pars communitatis perfectæ), necesse est quòd lex propriè respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et Philosophus, præmissâ definitione legalium, mentionem facit de felicitate et communione politica; dicit enim (Ethic. lib. v, cap. 1, à med.), quòd « legalia justa dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularium ipsius politicâ communicatione. » Perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur (Politic. lib. I, cap. 1). In quolibet autem genere id quod maximè dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundùm ordinem ad ipsum; sicut ignis, qui est maximè calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quæ intantum dicuntur calida, inquantum participant de igne. Unde oportet, cùm lex maximè dicatur secundùm ordinem ad bonum commune, quòd quodcumque aliud præceptum de particulari opere non habeat rationem legis, nisi

(1) Duplex hujus articuli sensus reddi potest; unus utrùm lex semper ad aliquam communitatem dirigi debeat; alter, an lex semper ordinari debeat in bonum commune tanquam in finem; in utroque responsio est affirmativa.

secundùm ordinem ad bonum commune (1). Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd præceptum importat applicationem legis ad ea quæ lege regulantur. Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines, et secundùm hoc etiam de particularibus quibusdam præcepta dantur.

Ad *secundum* dicendum, quòd operationes quidem sunt in particularibus; sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causæ finalis, secundùm quòd bonum commune dicitur finis communis.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut nihil constat firmiter secundùm rationem speculativam, nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia; ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.

ARTICULUS III. — UTRUM RATIO CUJUSLIBET SIT FACTIVA LEGIS (2).

De his etiam infra, quæst. XCII, art. 2 ad 2, et quæst. XLV, art. 4 corp. et quæst. XCVI, art. 1 et 4 corp. et 2 2, quæst. L, art. 1 ad 3, et quæst. LVII, art. 2 corp. et quæst. LX, art. 6 corp. et quæst. LXVII, art. 1 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd cujuslibet ratio sit factiva legis. Dicit enim Apostolus (Rom. II, 14), quòd *cùm gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex*. Hoc autem communiter de omnibus dicit. Ergo quilibet potest facere sibi legem.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 1, à princ.), « intentio legislatoris est ut inducat hominem ad virtutem. » Sed quilibet homo potest alium inducere ad virtutem. Ergo cujuslibet hominis ratio est factiva legis.

3. Præterea, sicut princeps civitatis est civitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias est gubernator domûs. Sed princeps civitatis potest in civitate legem facere. Ergo quilibet paterfamilias potest in sua domo facere legem.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (Etymol. lib. V, cap. 10) et habetur in Decretis (cap. 1, dist. 2) : « Lex est constitutio populi, secundùm (3) quam majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt. » Non est ergo cujuslibet facere legem.

CONCLUSIO. — Cùm lex ordinet hominem in bonum commune, non cujuslibet ratio facere potest legem, sed multitudinis, vel principis vicem multitudinis gerentis.

Respondeo dicendum quòd lex propriè primò et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem (4) totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quæ totius multitudinis curam habet; quia et in omnibus aliis ordinare in finem est ejus, cujus est proprius ille finis (5).

(1) In hoc differt rex à tyranno quòd rex bonum commune, tyrannus bonum privatum spectet. Hinc conc. Tolet. VIII, can. 10 statuit quòd *reges nullâ vi aut factione contractus à subditis exigant, neque sint prospectantes proprii jura commodi, sed consulentes patriæ atque genti.*

(2) Hujus articuli sensus est : an quilibet legem condere possit.

(3) Ita editi passim. Cod. Alcan. cum aliis, *inquantum*. Textus Decret., *qua majores*.

(4) Quibus verbis B. Thomas non intelligit vicarium multitudinis, sed eum cui cura multitudinis commissa est, ut ex sequentibus patet.

(5) Hanc potestatem legislativam in christianos maximè justos non agnoscunt lutherani et calvinistæ, secuti in hoc Valdenses, Wicleffum et Joannem Huss damnatos in conc. Constant. (sess. VI, can. 15).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1), lex est in aliquo non solùm sicut in regulante, sed etiam participativè sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex, inquantum participat ordinem alicujus regulantis; unde et ibidem subditur: *Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.*

Ad *secundum* dicendum, quòd persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem; potest enim solùm monere: sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam, quam debet habere lex, ad hoc quòd efficaciter inducat ad virtutem, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. x, cap. ult.). Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo, vel persona publica, ad quam pertinet pœnas infligere, ut infra dicetur (2 2, quæst. LXIV, art. 3), et ideo solius ejus est leges facere.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut homo est pars domûs, ita domus est pars civitatis; civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur (Polit. lib. I, cap. 1). Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur; ita etiam bonum unius domûs ordinatur ad bonum unius civitatis, quæ est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua præcepta vel statuta, non tamen quæ propriè habeant rationem legis.

ARTICULUS IV. — UTRUM PROMULGATIO SIT DE RATIONE LEGIS (1).

De his etiam Sent. III. dist. 24, quæst. III, art. 3 corp. et ad 1, et IV, dist. 3, art. 5, quæst. III corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd promulgatio non sit de ratione legis. Lex enim naturalis maximè habet rationem legis. Sed lex naturalis non indiget promulgatione. Ergo non est de ratione legis quòd promulgetur.

2. Præterea, ad legem pertinet propriè obligare ad aliquid faciendum, vel non faciendum. Sed non solùm obligantur ad implendam legem illi coram quibus promulgatur lex, sed etiam alii. Ergo promulgatio non est de ratione legis.

3. Præterea, obligatio legis extenditur etiam in futurum; quia « leges futuris negotiis necessitatem imponunt », ut jura dicunt (lib. I Cod., tit. De leg. et constit.). Sed promulgatio fit ad præsentes. Ergo promulgatio non est de necessitate legis.

Sed *contra* est quod dicitur in Decretis (distinctione 4, in append. Grat. ad cap. *In istis*), quòd « leges instituuntur, cùm promulgantur. »

CONCLUSIO. — Cùm lex per modum regulæ, quæ iis quibus imponitur applicari debet, constituatur; eam, ut obligandi vim habeat, promulgari, et ad eorum qui legi subjiciuntur, notitiam deduci, oportet.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), lex imponitur aliis per modum regulæ et mensuræ. Regula autem et mensura imponitur per hoc quòd applicatur his quæ regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quòd lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quòd applicetur hominibus, qui secundùm eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quòd in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quòd lex habeat suam virtutem (2). Et sic ex quatuor prædictis potest col-

(1) Consentiunt omnes theologi promulgationem esse legi necessariam; sed subtilior movetur quæstio utrum promulgatio ita sit legi necessaria ut sit de ejus essentia, an tantùm conditio necessariò requisita ut actus obliget; sed ea parvi momenti nobis videtur controversia.

(2) Diversa requiritur promulgatio pro diversitate legum. Lex æterna et naturalis promulgatur unicuique per rationis dictamen. Lex divina positiva quandoque promulgatur per internam revelationem ut in prophetis, quandoque per externam propositionem sine solemnitate, sicut eam Christus promulgavit suis apostolis; aliquando cum solemnitate, ut lex vetus in monte

ligi definitio legis, quæ nihil est aliud quàm « quædam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quòd Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

Ad *secundum* dicendum, quòd illi coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem observandam, inquantum in eorum notitiam devenit per alios, vel devenire potest promulgatione factâ.

Ad *tertium* dicendum, quòd promulgatio præsens in futurum extenditur per firmitatem scripturæ, quæ quodammodo semper eam promulgat. Unde Isidorus dicit (Etymologiarum lib. v, cap. 3, et lib. II, cap. 10), quòd « lex à legendo vocata est, quia scripta est. »

QUÆSTIO XCI.

DE LEGUM DIVERSITATE (1), IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de diversitate legum; et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm sit aliqua lex æterna. — 2° Utrùm sit aliqua lex naturalis. — 3° Utrùm sit aliqua lex humana. — 4° Utrùm sit aliqua lex divina. — 5° Utrùm sit una tantùm, vel plures. — 6° Utrùm sit aliqua lex peccati.

ARTICULUS I. — UTRUM SIT ALIQUA LEX ÆTERNA (2).

De his etiam infra, quæst. XCIII, art. 1, per tot., et art. 3 et 4 corp. et art. 5 ad 3, et Sent. IV, dist. 33, quæst. 1, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 115, et Rom. VIII, com. 3 fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit aliqua lex æterna. Omnis enim lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab æterno cui aliqua lex posset imponi; solus enim Deus fuit ab æterno. Ergo nulla lex est æterna.

2. Præterea, promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potuit esse ab æterno; quia non erat ab æterno cui promulgaretur. Ergo nulla lex potest esse æterna.

3. Præterea, lex importat ordinem ad finem. Sed nihil est æternum, quod ordinetur ad finem; solus enim ultimus finis est æternus. Ergo nulla lex est æterna.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De libero arbitr. lib. I, cap. 6, parum à med.) : « Lex, quæ summa ratio nominatur, non potest cuipiam intelligenti non incommutabilis æternaque videri. »

CONCLUSIO. — Est aliqua lex æterna, ratio videlicet gubernativa totius universi in mente divina existens.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præced. art. 1 et 4), nihil est aliud lex quàm dictamen practicæ rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quòd mundus divinâ providentiâ regatur, ut habitum est (pars I. quæst. XXII, art. 1 et 2), quòd tota communitas universi gubernatur ratione divinâ. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet æternum conceptum, ut

Sinaï, lex nova in die Pentecostes. Lex humana autem semper promulgatur cum aliqua solemnitate et sic usus obtinuit (Billuart De leg. dissert. I, art. 3).

(1) Quadruplicem fecit S. Doctor legem propriè dictam, scilicet æternam, naturalem, humanam et divinam.

(2) Lex æterna est ratio gubernationis rerum prima et originalis. Quamvis lex æterna et providentia sint realiter unum in Deo, ratione tamen differunt. Unde S. Doctor dicit (quæst. V De verit. art. 1 ad 6) : *In Deo lex æterna non est providentia, sed providentiæ quasi principium; unde et convenienter legi æternæ attribuuntur actus providentiæ.*

dicitur (Proverb. VIII), inde est quòd hujusmodi legem oportet dicere æternam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ea quæ in seipsis non sunt, apud Deum existunt, inquantum sunt ab ipso cognita et præordinata, secundùm illud (Rom. IV, 17) : *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.* Sic igitur æternus divinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ, secundùm quòd à Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso præcognitarum.

Ad *secundum* dicendum, quòd promulgatio fit et verbo et scripto ; et utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis ; quia et Verbum divinum est æternum, et scriptura libri vitæ est æterna (1). Sed ex parte creaturæ audientis aut inspicientis non potest esse promulgatio æterna.

Ad *tertium* dicendum, quòd lex importat ordinem ad finem activè, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem; non autem passivè, id est, quòd ipsa lex ordinetur ad finem, nisi per accidens in gubernante, cujus finis est extra ipsum, ad quem etiam necesse est ut lex ejus ordinetur. Sed finis divinæ gubernationis est ipse Deus ; nec ejus lex est aliud ab ipso ; unde lex æterna non ordinatur in alium finem.

ARTICULUS II. — UTRUM SIT IN NOBIS ALIQUA LEX NATURALIS (2).

De his etiam infra, quæst. XCVI, art. 2 ad 3, et quæst. XCVII, art. 1 ad 1, et Sent. IV, dist. 33, quæst. II, art. 1 corp. et Rom. VIII, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit in nobis aliqua lex naturalis. Sufficienter enim homo gubernatur per legem æternam. Dicit enim Augustinus (De lib. arbit. lib. I, cap. 6, circa fin.), quòd « lex æterna est quâ justum est ut omnia sint ordinatissima. » Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est homini aliqua lex naturalis.

2. Præterea, per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 2). Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationalibus, quæ solo appetitu naturali agunt propter finem, sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

3. Præterea, quantò aliquis est liberior, tantò minùs est sub lege. Sed homo est liberior omnibus aliis animalibus propter liberum arbitrium, quod præ aliis animalibus habet. Cùm igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subdetur.

Sed *contra* est quòd (Roman. II, super illud : *Cùm gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt*), dicit Glossa ordin., quòd « si non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, quâ quilibet intelligit, et sibi conscius est quid sit bonum et quid malum. »

CONCLUSIO. — Est in hominibus lex quædam naturalis, participatio videlicet legis æternæ, secundùm quam bonum et malum discernunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XC, art. 1

(1) Quod magis intelligendum est secundùm appropriationem quàm secundùm proprietatem, siquidem legem æternam ponit S. Doctor inter attributa essentialia (quæst. XCIII, art. 1 ad 2 et art. 4 in corp. et ad 1), dicitque Filium Dei, qui est ipsum Verbum æternum, esse legem æternam per quamdam appropriationem, in resp. ad 2. Hic liber vitæ pro divinorum præceptorum collectione usurpatur.

(2) Legem naturalem agnoscunt omnes philosophi et theologi, ut videre est Arist. (Eth lib. V cap. 7) ; Cicer. (De legib. lib. I et lib. II) ; S. August. (Conf. lib. II, cap. 4, et De serm. Dom. lib. II, cap. 9) ; S. Isid. (Etym. lib. II et III). Sed non inter se consentiunt ad definiendum quid sit lex ista.

ad 1), lex, cùm sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo : uno modo sicut in regulante et mensurante ; alio modo sicut in regulato et mensurato ; quia inquantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cùm omnia quæ divinæ providentiæ subduntur, à lege æterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet (art. præc.), manifestum est quòd omnia participant aliqualiter legem æternam, inquantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cætera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinæ providentiæ subjacet, inquantum et ipsa fit providentiæ particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem ; et talis participatio legis æternæ in rationali creatura *lex naturalis* dicitur. Unde cùm Psalmista dixisset (Psal. IV, 6) : *Sacrificate sacrificium justitiæ*, quasi quibusdam quærentibus quæ sunt justitiæ opera, subjungit : *Multi dicunt* : *Quis ostendit nobis bona?* Cui quæstioni respondens, dicit : *Signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine;* quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quàm impressio luminis divini in nobis. Unde patet quòd lex naturalis nihil aliud est quàm participatio legis æternæ in rationali creatura.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum à lege æterna (1) ; non autem est nisi quædam participatio ejus, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quòd est secundùm naturam, ut supra habitum est (quæst. X, art. 1). Nam omnis ratiocinatio derivatur à principiis naturaliter notis ; et omnis appetitus eorum quæ sunt ad finem, derivatur à naturali appetitu ultimi finis ; et sic etiam oportet quòd prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam animalia irrationalia participant rationem æternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis æternæ in creatura rationali propriè lex vocatur ; nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1) ; in creatura autem irrationali non participatur rationaliter ; unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

ARTICULUS III. — UTRUM SIT ALIQUA LEX HUMANA (2).

De his etiam infra, quæst. XCV, art. 1, et Sent. II, dist. 9, art. 2 corp. et ad 5, et III, dist. 40, art. 2 et art. 8 corp. et Rom. VIII, corp. et fin. et III, dist. 37, art. 2, quæst. II, et Met. lib. I, lect. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit aliqua lex humana. Lex enim naturalis est participatio legis æternæ, ut dictum est (art. præc.). Sed per legem æternam omnia sunt ordinatissima, ut Augustinus dicit (De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa fin.). Ergo lex naturalis sufficit ad omnia humana ordinanda. Non est ergo necessarium quòd sit aliqua lex humana.

2. Præterea, lex habet rationem mensuræ, ut dictum est (quæst. præc. art. 1 et 2). Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius è con-

(1) Monet Conradus ex his non esse colligendum quòd lex æterna et lex naturalis non sint diversa entia, quippè sunt res diversæ sicut creator et creatura ; sed vult tantùm B. Thomas legem æternam et legem naturalem non esse leges simpliciter diversas.

(2) Quamvis lex divina positiva sit excellentior lege humanâ, prius tamen, ait Billuart S. Doctor agit de lege humana, quia est nobis notior et naturæ propinquior, ideoque quasi ordine generationis prior.

verso, ut (Metaphys. lib. x, text. 5) dicitur. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

3. Præterea, mensura debet esse certissima, ut dicitur (Metaph. lib. x, text. 3). Sed dictamen humanæ rationis de rebus gerendis est incertum, secundùm illud (Sap. IX, 14) : *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

Sed *contra* est quòd Augustinus (De liber. arb. lib. I, cap. 6 et seq. ponit duas leges, unam æternam, et aliam temporalem, quam dicit esse humanam.

CONCLUSIO. — **Præter æternam et naturalem legem est lex quædam ab hominibus inventa, secundùm quam in particulari disponuntur quæ in lege naturæ continentur.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (qu. præc. in corp. et ad 2), lex est quoddam dictamen practicæ rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicæ et speculativæ : utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit, ut superiùs habitum est (loc. cit.). Secundùm hoc ergo dicendum est quòd sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex præceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quòd ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda; et istæ particulares dispositiones adinventæ secundùm rationem humanam dicuntur *leges humanæ*, observatis aliis conditionibus quæ pertinent ad rationem legis, ut supra dictum est (quæst. præc.). Unde Tullius dicit in sua Rhet. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « initium juris est à natura profectum; deinde quædam in consuetudinem ex utilitatis ratione (1) venerunt : postea res à natura profectas et consuetudine probatas legum metus et religio sanxit » (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinæ, sed suo modo et imperfectè. Et ideo sicut ex parte rationis speculativæ per naturalem participationem divinæ sapientiæ inest nobis cognitio quorumdam communium principiorum, non autem cujuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur; ita etiam ex parte rationis practicæ naturaliter homo participat legem æternam secundùm quædam communia principia, non autem secundùm particulares directiones singulorum, quæ tamen in æterna lege continentur; et ideo necesse est ulteriùs quòd ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio humana secundùm se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulæ quædam generales et mensuræ omnium eorum quæ sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licèt non sit mensura eorum quæ sunt à natura.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio practica est circa operabilia, quæ sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanæ non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativæ scientiarum. Nec oportet quòd omnis

(1) Al., *ex utilitate rationis.*

(2) Omnis lex humana derivatur à lege naturali, non quidem ut conclusio necessaria, sed ut convenienter et probabiliter ex legis naturalis principiis deducta vel ut illorum determinativa.

mensura sit omnino infallibilis et certa, sed secundùm quòd est possibile in genere suo (1).

ARTICULUS IV. — UTRUM FUERIT NECESSARIUM ESSE ALIQUAM LEGEM DIVINAM (2).

De his etiam part. I, quæst. I, art. 2, et part. IIª, quæst. LX, art. 5 ad 3, et Sent. III, dist. 37, art. 5, et Rom. VII, fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit necessarium esse aliquam legem divinam. Quia, ut dictum est (art. 3 huj. qu.), lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis. Sed lex æterna est lex divina, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo non oportet quòd præter legem naturalem, et leges humanas ab ea derivatas, sit aliqua lex divina.

2. Præterea (Eccli. XV, 14), dicitur quòd *Deus dimisit hominem in manu consilii sui.* Consilium autem est actus rationis, ut supra habitum est (qu. XIV, art. 1). Ergo homo dimissus est gubernationi suæ rationis. Sed dictamen rationis humanæ est lex humana, ut dictum est (art. præc.). Ergo non oportet quòd homo aliquâ lege divinâ gubernetur.

3. Præterea, natura humana est sufficientior irrationalibus creaturis. Sed irrationales creaturæ non habent aliquam legem divinam præter inclinationem naturalem eis inditam. Ergo multò minùs creatura rationalis debet habere aliquam legem divinam præter naturalem legem.

Sed *contra* est quòd David expetit legem à Deo sibi poni, dicens (Psal. CXVIII, 33) : *Legem pone mihi, Domine, viam justificationum tuarum.*

CONCLUSIO. — **Præter naturalem et humanam legem, divina quædam lex necessaria fuit, per quam homo in supernaturalem suum finem, qui est æterna beatitudo, ordinaretur, atque infallibiliter dirigeretur.**

Respondeo dicendum quòd præter legem naturalem et legem humanam, necessarium fuit ad directionem humanæ vitæ habere legem divinam. Et hoc propter quatuor rationes: primò quidem, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantùm ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quòd homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem et legem humanitùs positam, quæ ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis æternæ, quæ excedit proportionem naturalis facultatis humanæ, ut supra habitum est (qu. V, art. 5), ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitùs datà. Secundò, quia propter incertitudinem humani judicii, præcipuè de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa judicia, ex quibus etiam diversæ et contrariæ leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitùs datam, de qua constat quòd non potest errare. Tertiò, quia de his potest homo legem facere de quibus potest judicare. Judicium autem hominis esse non potest de interioribus actibus, qui latent, sed solùm de exterioribus motibus, qui apparent : et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quòd in utrisque actibus homo rectus existat. Et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit quòd ad hoc

(1) Lex humana definiri potest : *ordinatio rationis humanæ legi naturali conveniens, ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata.*

(2) Lex divina positiva de qua hic agitur definiri potest : ea lex quæ à Deo immediatè procedit, seu quam Deus immediatè dedit. In eo differt à lege æterna quòd lex æterna sit increata, quippe Deus est ipse, dum è contra lex divina positiva sit effectus, siquidem eam in tempore tulit ac promulgavit.

superveniret lex divina. Quartò, quia, sicut Augustinus dicit (De libero arb. lib. I, cap. 5 et 6), lex humana non potest omnia quæ malè fiunt, punire, vel prohibere; quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quòd etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conservationem humanam (1). Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur. Et istæ quatuor causæ tanguntur (Psalmo XVIII, 8), ubi dicitur : *Lex Domini immaculata*, id est, nullam peccati turpitudinem permittens; *convertens animas*, quia non solùm exteriores actus, sed etiam interiores dirigit; *testimonium Domini fidele*, propter certitudinem veritatis et rectitudinis; *sàpientiam præstans parvulis*, inquantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per naturalem legem participatur lex æterna secundùm proportionem capacitatis humanæ naturæ. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitùs data, per quam lex æterna participatur altiori modo.

Ad *secundum* dicendum, quòd consilium est inquisitio quædam; unde oportet quòd procedat ex aliquibus principiis. Nec sufficit quòd procedat ex principiis naturaliter inditis, quæ sunt præcepta legis naturæ, propter prædicta (in corp. art.), sed oportet quòd superaddantur quædam alia principia, scilicet præcepta legis divinæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd creaturæ irrationales non ordinantur ad altiorem finem quàm sit finis qui est proportionatus naturali virtuti ipsarum. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS V. — UTRUM LEX DIVINA SIT UNA TANTUM (2).

De his etiam infra, quæst. CVII, art. 1, et Galat. III, lect. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex divina sit una tantùm. Unius enim regis in uno regno est una lex. Sed totum humanum genus comparatur ad Deum sicut ad unum regem, secundùm illud (Psal. XLVI, 8): *Rex omnis terræ Deus*. Ergo est una tantùm lex divina.

2. Præterea, lex omnis ordinatur ad finem quem legislator intendit in eis quibus legem fert. Sed unum et idem est quod Deus intendit in hominibus, secundùm illud (I. ad Tim. II, 4): *Vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*. Ergo una tantùm est lex divina.

3. Præterea, lex divina propinquior esse videtur legi æternæ, quæ est una, quàm lex naturalis, quantò altior est revelatio gratiæ quàm cognitio naturæ. Sed lex naturalis est una omnium hominum. Ergo multò magis lex divina.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Hebr. VII, 12) : *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat*. Sed sacerdotium est duplex, ut ibidem dicitur, scilicet sacerdotium Leviticum, et sacerdotium Christi. Ergo etiam duplex est lex divina, scilicet lex vetus et lex nova.

CONCLUSIO.—Siculi eumdem dicimus hominem puerum et virum, sic veterem legem et legem novam, tantùm unam esse legem divinam (secundùm imperfectum et perfectum divisam) dicimus.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (pars I, quæst. XXX, art. 2 et 3), distinctio est causa numeri. Dupliciter autem inveniuntur aliqua distingui; uno modo sicut ea quæ sunt omnino specie diversa, ut equus et

(1) Similibus argumentis revelationis necessitatem demonstrat S. Doctor (Cf. quæ in append. 1 vol. rejecimus).

(2) Ante Moysem non fuit lex positiva divina, quod ore unanimi confitentur omnes theologi (Cf. Suarez, De leg. lib. IX, cap. 1).

bos; alio modo sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, sicut puer et vir. Et hoc modo lex divina distinguitur in legem veterem et legem novam. Unde Apostolus (Galat. III) comparat statum veteris legis statui pueri existentis sub pædagogo : statum autem novæ legis comparat statui viri perfecti, qui jam non est sub pædagogo. Attenditur autem perfectio et imperfectio legis secundùm tria quæ ad legem pertinent, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2, 3 et 4). Primò enim ad legem pertinet ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2). Quod quidem potest esse duplex; scilicet bonum sensibile et terrenum; et ad tale bonum ordinabat directè lex vetus; unde statim (Exod. III) in principio legis invitatur populus ad regnum terrenum Chananæorum; et iterum bonum intelligibile, et cœleste; et ad hoc ordinat lex nova; unde statim Christus ad regnum cœlorum in suæ prædicationis principio invitavit, dicens : *Pœnitentiam agite, appropinquabit enim regnum cœlorum* (Matth. IV, 17). Et ideo Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. IV, cap. 2, in princ.), quòd temporalium rerum promissiones in Testamento veteri continentur, et ideo Vetus appellatur; sed æternæ vitæ promissio ad novum pertinet Testamentum. Secundò ad legem pertinet dirigere humanos actus secundùm ordinem justitiæ; in quo etiam superabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando, secundùm illud (Matth. V, 20) : *Nisi abundaverit justitia vestra plus quàm Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum;* et ideo dicitur quòd lex vetus cohibet (1) manum, lex nova animum. Tertiò ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum; et hoc quidem lex vetus faciebat timore pœnarum; lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quæ in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur. Et ideo dicit Augustinus contra Adamantium Manichæi discipulum (cap. 17, aliquant. à princ.), quòd « brevis differentia est legis et Evangelii, timor et amor. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris, et alia adultis; ita etiam unus rex Deus in uno suo regno aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis existentibus, et aliam perfectiorem jam manuductis per priorem legem ad majorem capacitatem divinorum.

Ad *secundum* dicendum, quòd salus hominum non poterat esse nisi per Christum, secundùm illud (Act. IV, 12) : *Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Et ideo lex perfectè omnes ad salutem inducens dari non potuit nisi post Christi adventum; antea verò dari oportuit populo ex quo Christus erat nasciturus legem præparatoriam ad Christi susceptionem, in qua quædam rudimenta salutaris justitiæ continentur.

Ad *tertium* dicendum, quòd lex naturalis dirigit hominem secundùm quædam præcepta communia, in quibus conveniunt tam perfecti quàm imperfecti; et ideo est una omnium. Sed lex divina dirigit hominem etiam in particularibus quibusdam, ad quæ non similiter se habent perfecti et

(1) Observandum est, ait Sylvius, prohibere et cohibere non esse eadem : nam prohibere nudam operis alicujus inhibitionem importat; cohibere autem importat inhibitionem cum adjectione pœnæ; hinc ait ipse S. Doctor (Sent. III, dist. ult. art. 2 ad 1) de veteri lege disserens : *Lex præceptis affirmativis et negativis animam ordinabat ad virtutem et à vitio retrahebat; non tamen contra transgressores hujusmodi præceptorum pœnam aliquam ordinare poterat, secundùm quam cohibere vel cogere dicitur : et ideò non sequitur quòd animam cohiberet.*

imperfecti; et ideo oportuit legem divinam esse duplicem, sicut jam dictum est (in corp.).

ARTICULUS VI. — UTRUM SIT ALIQUA LEX FOMITIS (1).

De his etiam infra, quæst. XCIII, art. 3 ad 1, et Rom. VII, lect. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit aliqua lex fomitis. Dicit enim Isidorus (Etymolog. lib. II, cap. 3), quòd « lex in ratione consistit. » Fomes autem non consistit in ratione, sed magis à ratione deviat. Ergo fomes non habet rationem legis.

2. Præterea, omnis lex obligatoria est, ita quòd qui eam non servant, transgressores dicuntur. Sed fomes non constituit aliquem transgressorem ex hoc quòd ipsum non sequitur; sed magis transgressor redditur, si quis ipsum sequatur. Ergo fomes non habet rationem legis.

3. Præterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 2). Sed fomes non inclinat ad bonum commune, sed magis ad bonum privatum. Ergo fomes non habet rationem legis.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. VII, 23) : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.*

CONCLUSIO. — Ipsa sensualitatis inordinata inclinatio ex destitutione originalis justitiæ proveniens, lex carnis seu lex fomitis dicitur, legisque rationem habet, inquantum est pœnalis, et ex lege divina hominem propriâ dignitate destitutum consequens.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1 ad 1), lex essentialiter invenitur in regulante et mensurante, participativè autem in eo quod mensuratur et regulatur; ita quòd omnis inclinatio vel ordinatio quæ invenitur in his quæ subjecta sunt legi, participativè dicitur lex, ut ex supra dictis patet (art. 2 hujus quæst.). Potest autem in his quæ subduntur legi aliqua inclinatio inveniri dupliciter à legislatore : uno modo inquantum directè suos inclinat subditos ad aliquid, et interdum ad diversos actus; secundùm quem modum potest dici quòd alia est lex militum, et alia est lex mercatorum. Alio modo indirectè, inquantum scilicet per hoc quòd legislator destituit aliquem sibi subditum aliquâ dignitate, sequitur quòd transeat in alium ordinem, et quasi in aliam legem : putà si miles ex militia destituatur, transibit in legem rusticorum vel mercatorum. Sic igitur sub Deo legislatore diversæ creaturæ diversas habent naturales inclinationes, ita ut quod uni est quodammodo lex, alteri sit contra legem; ut si dicam quòd furibundum esse est quodammodo lex canis, est autem contra legem ovis, vel alterius mansueti animalis. Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina, secundùm propriam conditionem, ut secundùm rationem operetur. Quæ quidem lex fuit jam valida in primo statu, ut nihil vel præter rationem, vel contra rationem, posset subrepere homini. Sed dum homo à Deo recessit, incurrit in hoc quòd feratur secundùm impetum sensualitatis : et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quantò magis à ratione recesserit; ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quæ sensualitatis impetu feruntur, secundùm illud (Psalm. XLVIII, 21) : *Homo cùm in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quæ *fomes* dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest, secundùm

(1) Occasionem hujus dubii dederunt ista verba Apost. (Rom. VII) : *Video aliam legem in membris meis,* etc. Nam per legem fomitis B. Thomas intelligit ipsum fomitem, id est, inclinationem sensualitatis seu appetitûs sensitivi ad sectandum ea quæ sensibus sunt delectabilia, etiam repugnante ratione.

directam inclinationem legis. In hominibus autem secundùm hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio à lege rationis. Sed inquantum per divinam justitiam homo destituitur originali justitiâ et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis, qui eum ducit, habet rationem legis, inquantum est pœnalis, et ex lege divina consequens hominem destitutum propriâ dignitate (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de fomite secundùm se considerato, prout inclinat ad malum; sic enim non habet rationem legis, ut dictum est (in corp. art.), sed secundùm quòd sequitur ex divinæ legis justitia; tanquam si diceretur lex esse quòd aliquis nobilis propter suam culpam ad servilia opera induci permitteretur.

Ad *secundum* dicendum, quòd objectio illa procedit de eo quod est lex, quasi regula et mensura; sic enim deviantes à lege transgressores constituuntur. Sic autem fomes non est lex, sed per quamdam participationem, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de fomite quantùm ad inclinationem propriam, non autem quantùm ad suam originem. Et tamen si consideretur inclinatio sensualitatis, prout est in aliis animalibus, sic ordinatur ad bonum commune, id est, ad conservationem naturæ in specie vel in individuo; et hoc est etiam in homine, prout sensualitas subditur rationi; sed fomes dicitur, secundùm quòd exit rationis ordinem.

QUÆSTIO XCII.

DE EFFECTIBUS LEGIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus legis; et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm effectus legis sit homines facere bonos. — 2° Utrùm effectus legis sint imperare, vetare, permittere et punire, sicut legisperitus dicit.

ARTICULUS I. — UTRUM EFFECTUS LEGIS SIT FACERE HOMINES BONOS.

De his etiam infra, art. 2 ad 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 116, § 2, 3 et 4, et Rom. X.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd legis effectus non sit facere homines bonos. Homines enim sunt boni per virtutem; virtus enim est quæ « bonum facit habentem, » ut dicitur (Eth. lib. II, cap. 6, in princ.). Sed virtus est homini à solo Deo; ipse enim « eam facit in nobis sine nobis, » ut supra dictum est in definitione virtutis (quæst. LV, art. 4). Ergo legis non est homines facere bonos.

2. Præterea, lex non prodest homini, nisi legi obediat. Sed hoc ipsum quòd homo obedit legi, est ex bonitate. Ergo bonitas præexigitur in homine ad legem. Non igitur lex facit bonos homines (2).

3. Præterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra dictum est (quæst. XC, art. 2). Sed quidam bene se habent in his quæ ad commune pertinent, qui tamen in propriis non bene se habent. Non ergo ad legem pertinet quòd faciat homines bonos.

4. Præterea, quædam leges sunt tyrannicæ, ut Philosophus dicit in sua Politica (lib. III, cap. 7, in fin. et lib. IV, cap. 10). Sed tyrannus non intendit ad bonitatem subditorum, sed solùm ad propriam utilitatem. Non ergo legis est facere homines bonos.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. ult. circa princ.), quòd « voluntas cujuslibet legislatoris hæc est ut faciat homines bonos. »

(1) Ea de re conf. conc. Trid. sess. V, De peccat. origin. circa finem illius decreti.

(2) Id est, non facit ut sint boni, qui jam præsupponuntur boni ut legem servent.

CONCLUSIO. — Sicut principis est bene imperare, sic subditorum propria virtus, quæ eos bonos facit, est bene obedire, ad quod lex inducit : unde proprius legis effectus est, homines vel secundùm quid, vel simpliciter bonos efficere.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. xc, art. 1 et 4), lex nihil aliud est quàm dictamen rationis in præsidente, quo subditi gubernantur. Cujuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei à quo gubernatur ; sicut virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quòd sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum « virtus cujuslibet subjecti est ut bene subjiciatur principanti, » ut Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. ult.). Ad hoc autem ordinatur unaquæque lex ut obediatur ei à subditis. Unde manifestum est quòd hoc sit proprium legis inducere subjectos ad propriam ipsorum virtutem. Cùm igitur virtus sit quæ facit bonum habentem, sequitur quòd proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter, vel secundùm quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum quod est bonum commune secundùm justitiam divinam regulatum, sequitur quòd per legem homines fiant boni simpliciter. Si verò intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile, vel delectabile sibi, vel repugnans justitiæ divinæ, tunc lex non bonos facit homines simpliciter, sed secundùm quid, scilicet in ordine ad tale regimen (1). Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis ; sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommodè ad finem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd duplex est virtus, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXIII, art. 3 et 4), scilicet acquisita et infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimodè ; nam virtutem quidem acquisitam causat ; ad virtutem autem infusam disponit, et eam jam habitam conservat et promovet. Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, inquantum actus humani operantur ad virtutem, intantum lex facit homines bonos. Unde et Philosophus dicit (Polit. lib. II, cap. 6, parum ante finem, et Ethic. lib. II, cap. 1), quòd « legislatores assuefacientes (2) faciunt bonos. »

Ad *secundum* dicendum, quòd non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis ; sed quandoque quidem ex timore pœnæ, quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut supra habitum est (quæst. LXIII, art. 1 et 2).

Ad *tertium* dicendum, quòd bonitas cujuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum ; unde et Augustinus dicit (Confess. lib. III, cap. 8, paulò à princ.), quòd « turpis est omnis pars quæ suo toti non congruit. » Cùm igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quòd aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi ; nec totum potest bene existere nisi ex partibus sibi (3) proportionatis. Unde impossibile est quòd bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem quantùm ad bonum communitatis quòd alii intantum sint virtuosi, quòd principum mandatis obediant. Et ideo Philosophus dicit (Polit. lib. III, cap. 3), quòd « eadem est virtus principis et boni viri ; non autem eadem est virtus cujuscumque civis et boni viri. »

(1) Non D. Thomæ sensus est quòd lex hominem faciat bonum ex omni parte et in omni genere virtutum, hoc enim proprium est collectionis omnium legum, sed sensus est quòd ipsum faciat bonum secundùm aliquam veram rationem boni honesti ; sic lex temperantiæ facit bonum, quia inducit ad actum temperantiæ qui est simpliciter bonus.

(2) Nicolai, *assuefaciendo*.

(3) Supple toti, ait Nicolaï, quamvis etiam ut sint proportionatæ toti, debent et esse proportionatæ sibi invicem.

Ad *quartum* dicendum, quòd lex tyrannica, cùm non sit secundùm rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quædam perversitas legis; et tamen inquantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quòd cives sint boni; non enim habet de ratione legis, nisi secundùm hoc quòd est dictamen alicujus præsidentis in subditis (1), et ad hoc tendit ut subditi legis sint bene obedientes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.

ARTICULUS II. — UTRUM LEGIS ACTUS CONVENIENTER ASSIGNENTUR (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur, quòd legis actus est *imperare*, *vetare*, *permittere* et *punire*. Lex enim omnis præceptum commune est, ut legisconsultus Papinianus dicit (lib. I, ff. tit. 3, De legib. et senatuscons.). Sed idem est imperare quòd præcipere. Ergo alia tria superfluunt.

2. Præterea, effectus legis est ut inducat subditos ad bonum, sicut supra dictum est (art. præc.). Sed consilium est de meliori bono quàm præceptum. Ergo magis pertinet ad legem consulere quàm præcipere.

3. Præterea, sicut homo aliquis incitatur ad bonum per pœnas, ita etiam et per præmia. Ergo sicut punire ponitur effectus legis, ita etiam et præmiare.

4. Præterea, intentio legislatoris est ut homines faciat bonos, sicut supra dictum est (art. præc.). Sed ille qui solo metu pœnarum obedit legi, non est bonus; nam « timore servili, qui est timor pœnarum, etsi bonum aliquis faciat, non tamen aliquid bene facit, » ut Augustinus dicit (Enchir. cap. 121). Non ergo videtur esse proprium legis quòd puniat.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (Etym. lib. V, cap. 19) : « Omnis lex aut permittit aliquid, ut vir fortis præmium petat; aut vetat, ut sacrarum virginum nuptias nulli liceat petere; aut punit, ut qui cædem fecerit, capite plectatur. »

CONCLUSIO. — Secundùm tres humanorum actuum, quos lex dirigit, differentias, tres etiam nominantur legis actus : imperat siquidem lex actus virtuosos, prohibet vitiosos, permittit indifferentes; quartus autem legis actus, qui est punire, secundùm hoc sumitur, per quod lex ad obediendum inducit, quod est timor pœnæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut enuntiatio (3) est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum præcipiendi. Rationis autem proprium est ut ex aliquo ad aliquid inducat. Unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiatur conclusioni per quædam principia, ita etiam inducit ut assentiatur legis præcepto per aliquid. Præcepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut supra dictum est (quæst. XC, art. 1, et quæst. XCI, art. 4). Sunt autem tres differentiæ humanorum actuum : nam, sicut supra dictum est (quæst. XVIII, art. 5 et 8), quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum; et respectu horum ponitur legis actus *præcipere* vel *imperare*; præcipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur (Ethic. lib. V, cap. 1, à med.). Quidam verò sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi; et respectu horum lex habet *prohibere*. Quidam verò ex genere suo sunt actus indifferentes; et respectu horum lex habet *permittere*; et possunt etiam indiffe-

(1) Ita Mss. et exempla omnia quæ vidimus. Theologi : *Nisi hoc quod est dictamen alicujus præsidentis in subditos.*

(2) Actus illi numerantur quatuor; scilicet præcipere, prohibere, permittere et punire. Hæc quatuor dicuntur actus, non quòd à lege eliciantur : non enim lex est habitus aut potentia, sed dicuntur actus legis quasi integraliter, quia quodammodo lex in communi ex istis quatuor integratur.

(3) Enuntiatio idem sonat ac propositio.

rentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni, vel parum mali. Id autem per quod inducit lex ad hoc quòd sibi obediatur, est timor pœnæ; et quantùm ad hoc ponitur legis effectus *punire*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut cessare à malo habet quamdam rationem boni, ita etiam prohibitio habet quamdam rationem præcepti; et secundùm hoc, largè accipiendo præceptum, universaliter lex *præceptum* dicitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd consulere non est proprius actus legis, sed potest pertinere etiam ad personam privatam, cujus non est condere legem. Unde etiam Apostolus (I. Corinth. VII), cùm consilium quoddam daret, dixit : *Ego dico, non Dominus*. Et ideo non ponitur inter effectus legis.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam præmiare potest ad quemlibet pertinere; sed punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cujus auctoritate pœna infertur; et ideo præmiare non ponitur actus legis, sed solùm punire.

Ad *quartum* dicendum, quòd per hoc quòd aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala et ad implendum bona propter metum pœnæ, perducitur quandoque ad hoc quòd delectabiliter et ex propria voluntate hoc faciat; et secundùm hoc lex etiam puniendo perducit ad hoc quòd homines sint boni.

QUÆSTIO XCIII.

DE LEGE ÆTERNA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis; et primò de lege æterna; secundò de lege naturali; tertiò de lege humana; quartò de lege veteri; quintò de lege nova, quæ est lex Evangelii. — De sexta autem lege, quæ est lex fomitis, sufficiat quod dictum est (qu. LXXXI, LXXXII et LXXXIII), cùm de peccato originali ageretur. — Circa primum quæruntur sex : 1° Quid sit lex æterna. — 2° Utrùm sit omnibus nota. — 3° Utrùm omnis lex ab ea derivetur. — 4° Utrùm necessaria subjiciantur legi æternæ. — 5° Utrùm contingentia naturalia subjiciantur legi æternæ. — 6° Utrùm omnes res humanæ ei subjiciantur.

ARTICULUS I. — UTRUM LEX ÆTERNA SIT SUMMA RATIO IN DEO EXISTENS.

De his etiam supra, quæst. XCI, art. 1, et infra, præs. quæst., art. 3, et 4 corp. et Sent. IV, dist. 33, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 115.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex æterna non sit summa ratio in Deo existens. Lex enim æterna est una tantùm. Sed rationes rerum in mente divina sunt plures; dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46, post med.), quòd « Deus singula fecit propriis rationibus. » Ergo lex æterna non videtur esse idem quòd ratio in mente divina existens.

2. Præterea, de ratione legis est quòd verbo promulgetur, ut supra dictum est (quæst. XC, art. 4). Sed *verbum* in divinis dicitur personaliter, ut habitum est (part. I, quæst. XXXIV, art. 1); ratio autem dicitur essentialiter. Non igitur idem est lex æterna quòd ratio divina.

3. Præterea, Augustinus dicit in libro De vera relig. (cap. 30, in fin., et 31, in princ.) : « Apparet supra mentem nostram legem esse, quæ veritas dicitur. » Lex autem supra mentem nostram existens est lex æterna. Ergo veritas est lex æterna. Sed non est eadem ratio veritatis et rationis. Ergo lex æterna non est idem quòd ratio summa.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa

med.), quòd « lex æterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est. »

CONCLUSIO. — Divinæ sapientiæ ratio, sicut ex eo quòd cuncta per eam creata sint, artis vel exemplaris, vel ideæ rationem habet; ita etiam ex eo quòd ad debitum finem cuncta per eam moveantur, rationem æternæ legis habere dicenda est.

Respondeo dicendum quòd, sicut in quolibet artifice præexistit ratio eorum quæ constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quòd præexistat ratio ordinis eorum quæ agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars, vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum rationem legis obtinet, servatis aliis quæ supra (quæst. xc) esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata, ut habitum est (part. I, quæst. xiv, art. 8). Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quæ inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam habitum est (part. I, quæst. ciii, art. 5). Unde, sicut ratio divinæ sapientiæ inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideæ, ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundùm hoc lex æterna nihil aliud est quàm « ratio divinæ sapientiæ, secundùm quòd est directiva omnium actuum et motionum » (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus, quæ respiciunt proprias naturas singularum rerum; et ideo in eis invenitur quædam distinctio et pluralitas, secundùm diversos respectus ad res, ut habitum est (part. I, quæst. xv, art. 2 et 3). Sed lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune, ut supra dictum est (quæst. xc, art. 2). Ea autem quæ sunt in seipsis diversa considerantur ut unum, secundùm quòd ordinantur ad aliquod commune; et ideo lex æterna est una (2), quæ est ratio hujus ordinis.

Ad *secundum* dicendum, quòd circa verbum quodcumque duo possunt considerari, scilicet ipsum verbum, et ea quæ verbo exprimuntur. Verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum; sed hoc verbo exprimuntur quæ verbis humanis significantur; et eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud quàm quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter ea de quibus cogitat. Sic igitur in divinis ipsum Verbum, quod est conceptio paterni intellectûs, personaliter dicitur; sed omnia, quæcumque sunt in scientia Patris, sive essentialia, sive personalia, sive etiam Dei opera, exprimuntur hoc Verbo, ut patet per Augustinum (De Trin. lib. xv, cap. 14); et inter cætera quæ hoc Verbo exprimuntur, etiam ipsa lex æterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quòd lex æterna personaliter in divinis dicatur; appropriatur tamen Filio propter convenientiam quam habet ratio ad verbum.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio intellectûs divini aliter se habet ad res quàm ratio humani intellectûs. Intellectus enim humanus est mensuratus à rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quòd consonat rebus. Ex hoc enim quòd res est, vel

(1) Hinc, ait Billuart, lex æterna differt ab idæa et à divina providentia; ab idæa, quia idæa divina est exemplar rerum faciendarum seu creandarum; lex æterna autem ordo rerum gubernandarum: à providentia, quia 1° lex habet vim obligandi, non providentia; 2° lex respicit bonum commune totius universi, providentia bonum particulare cujusque: 3° se habet providentia ad legem, sicut conclusio ad principium universale.

(2) Una est lex æterna, sicut una est in Deo providentia, sed ea unitas non impedit quin in lege æterna plures leges ratione distinctæ includantur, ut observat Suarez (De leg. lib. ii, cap. 3).

non est, opinio vera, vel falsa est. Intellectus verò divinus est mensura rerum; quia unaquæque res intantum habet de veritate, inquantum imitatur intellectum divinum, ut dictum est (part. I, quæst. XVI, art. 1). Et ideo intellectus divinus est verus secundùm se; unde ratio ejus est ipsa veritas.

ARTICULUS II. — UTRUM LEX ÆTERNA SIT OMNIBUS NOTA (1).

De his etiam supra, quæst. XIX, art. 4 ad 3, et art. 5 et 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex æterna non sit omnibus nota. Quia, ut dicit Apostolus (I. Cor. II, 11), *Quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei.* Sed lex æterna est quædam ratio in mente divina existens. Ergo omnibus est ignota, nisi soli Deo.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit (De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa fin.), « lex æterna est quâ justum est ut omnia sint ordinatissima. » Sed non omnes cognoscunt qualiter omnia sint ordinatissima. Ergo non omnes cognoscunt legem æternam.

3. Præterea, Augustinus dicit (lib. De vera relig. cap. 31, non longe à fin.), quòd « lex æterna est de qua homines judicare non possunt. » Sed sicut (Ethic. lib. I, cap. 3, à med.) dicitur, « unusquisque bene judicat quæ cognoscit. » Ergo lex æterna non est nobis nota.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa fin.), quòd « æternæ legis notio nobis impressa est. »

CONCLUSIO. — Quamvis æternam legem, prout in seipsa est et in mente divina, solus Deus, et beati qui Deum per essentiam vident, cognoscant; tamen omnes rationis participes, cùm aliquid veritatis, ut minimum principiorum naturalium notitiam habeant, etiam legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, aliquam notitiam habere censentur.

Respondeo dicendum quòd dupliciter aliquid cognosci potest: uno modo in seipso; alio modo in suo effectu, in quo aliqua similitudo ejus invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est, quòd legem æternam nullus potest cognoscere, secundùm quod in seipsa est, nisi solus Deus, et beati, qui Deum per essentiam vident; sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundùm aliquam ejus irradiationem vel majorem, vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit (lib. De vera relig. cap. 31); veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantùm ad principia communia legis naturalis; in aliis verò quidam plus et quidam minùs participant de cognitione veritatis; et secundùm hoc etiam plus vel minùs cognoscunt legem æternam (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ea quæ sunt Dei, in seipsis quidem cognosci à nobis non possunt, sed tamen in effectibus suis nobis manifestantur, secundùm illud (Rom. I, 20): *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.*

Ad *secundum* dicendum, quòd legem æternam etsi unusquisque cognoscat pro sua capacitate secundùm modum prædictum, nullus tamen eam comprehendere potest; non enim totaliter manifestari potest per suos effectus. Et ideo non oportet quòd quicumque cognoscit legem æternam secundùm modum prædictum, cognoscat totum ordinem rerum, quo omnia sunt ordinatissima.

(1) Hujus quæstionis sensus est : an omnibus notum sit quæ et qualis sit lex æterna.

(2) Notandum tamen quòd etsi omnes materialiter aliquam notitiam legis æternæ habeant, quatenus cognoscunt aliqua eorum quæ sunt participationes legis æternæ, non omnes tamen habeant notitiam legis æternæ formaliter.

Ad *tertium* dicendum, quòd judicare de aliquo potest intelligi dupliciter: uno modo, sicut vis cognitiva dijudicat de proprio objecto, secundùm illud (Job, XII, 11) : *Nonne auris verba dijudicat, et fauces comedentis saporem?* Et secundùm istum modum judicii Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 3, à med.), quòd « unusquisque bene dijudicat quæ cognoscit, » judicando scilicet an sit verum quod proponitur. Alio modo, secundùm quòd superior judicat de inferiori quodam practico judicio, an scilicet ita debeat esse, vel non ita; et sic nullus potest judicare de lege æterna (1).

ARTICULUS III. — UTRUM OMNIS LEX A LEGE ÆTERNA DERIVETUR (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnis lex à lege æterna derivetur. Est enim quædam lex fomitis, ut supra dictum est (quæst. XCI, art. 9). Ipsa autem non derivatur à lege divina quæ est lex æterna; ad ipsam enim pertinet prudentia carnis, de qua Apostolus dicit (Rom. VIII, 7), quòd *legi Dei non potest esse subjecta.* Ergo non omnis lex procedit à lege æterna.

2. Præterea, à lege æterna nihil iniquum procedere potest : quia, sicut dictum est (art. præc. arg. 2), « lex æterna est secundùm quam justum est ut omnia sint ordinatissima. » Sed quædam leges sunt iniquæ, secundùm illud (Isai. X, 1) : *Væ qui condunt leges iniquas!* Ergo non omnis lex procedit à lege æterna.

3. Præterea, Augustinus dicit (De lib. arb. lib. I, cap. 5, sub fine), quòd « lex quæ populo regendo scribitur, rectè multa permittit quæ per divinam providentiam vindicantur. » Sed ratio divinæ providentiæ est lex æterna, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo nec etiam omnis lex recta procedit à lege æterna.

Sed *contra* est, quod (Proverb. VIII, 15) divina Sapientia dicit : *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Ratio autem divinæ sapientiæ est lex æterna, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo omnes leges à lege æterna procedunt.

CONCLUSIO. — Quoniam, teste B. Augustino, in temporali lege nihil est justum ac legitimum quod non sit ex lege æterna profectum; certum est omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum à lege æterna derivari.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XC, art. 1 et 2), lex importat rationem quamdam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quòd virtus secundi moventis derivetur à virtute moventis primi; quia movens secundum non movet nisi inquantum movetur à primo. Unde in omnibus gubernantibus idem videmus, quòd ratio gubernationis à primo gubernante ad secundos derivatur, sicut ratio eorum quæ sunt agenda in civitate, derivatur à rege per præceptum in inferiores administratores; et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cùm ergo lex æterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quòd omnes rationes gubernationis quæ sunt in inferioribus gubernantibus à lege æterna deriventur. Hujusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quæcumque aliæ leges præter æternam. Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur à lege æterna; et propter hoc Augustinus dicit (De liber. arb. lib. I, cap. 6, ad fin.), quòd « in temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege æterna homines sibi derivaverint (3). »

(1) Siquidem nullus Deo est superior.

(2) Omnis lex quæcumque sit, sive humana, sive divina, à lege æterna derivatur siquidem quædam participatio est legis æternæ, ut ex supra dictis patet.

(3) Triplici modo potest intelligi leges alias

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fomes habet rationem legis in homine, inquantum est pœna consequens divinam justitiam; et secundùm hoc manifestum est quòd derivatur à lege æterna. Inquantum verò inclinat ad peccatum, sic contrariatur legi Dei, et non habet rationem legis, ut ex supra dictis patet (quæst. XCI, art. 6).

Ad *secundum* dicendum, quòd lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundùm rationem rectam; et secundùm hoc manifestum est quòd à lege æterna derivatur. Inquantum verò à ratione recedit, sic dicitur lex iniqua; et sic non habet rationem legis, sed magis violentiæ cujusdam. Et tamen in ipsa lege iniqua inquantum servatur aliquid de similitudine legis, propter ordinem potestatis ejus qui legem fecit, secundùm hoc etiam derivatur à lege æterna. *Omnis enim potestas à Domino Deo est*, ut dicitur (Rom. XIII, 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi approbans, sed quia ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divinâ quæ dirigi non possunt lege humanâ; plura enim subduntur causæ superiori quàm inferiori. Unde hoc ipsum quòd lex humana non se intromittit de his quæ dirigere non potest, ex ordine legis æternæ provenit. Secùs autem esset, si approbaret ea quæ lex æterna reprobat. Unde ex hoc non habetur quòd lex humana non derivetur à lege æterna, sed quòd non perfectè eam assequi possit.

ARTICULUS IV.—UTRUM NECESSARIA ET ÆTERNA SUBJICIANTUR LEGI ÆTERNÆ (1).

De his etiam part. I, quæst. XXII, art. 2 ad 3, et art. 4 ad 3, et quæst. CIII, art. 1 ad 3, et 2 2, quæst. XLIX, art. 6 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd necessaria et æterna subjiciantur legi æternæ. Omne enim quod rationabile est, rationi subditur. Sed voluntas divina est rationabilis, cùm sit justa. Ergo rationi subditur. Sed lex æterna est ratio divina. Ergo voluntas Dei subditur legi æternæ. Voluntas autem Dei est aliquid æternum. Ergo etiam æterna et necessaria legi æternæ subduntur.

2. Præterea, quidquid subjicitur regi, subjicitur legi regis. Filius autem, ut dicitur (I. Corinth. XV, 25 et 28), *subjectus erit Deo et Patri, cùm tradiderit ei regnum*. Ergo Filius, qui est æternus, subjicitur legi æternæ.

3. Præterea, lex æterna est ratio divinæ providentiæ. Sed multa necessaria subduntur divinæ providentiæ, sicut permanentia substantiarum incorporalium et corporum cœlestium. Ergo legi æternæ subduntur etiam necessaria.

4. Sed *contra*, ea quæ sunt necessaria, impossibile est aliter se habere, unde cohibitione non indigent. Sed imponitur homini lex, ut cohibeatur à malis, ut ex supra dictis patet (quæst. XCII, art. 2). Ergo ea quæ sunt necessaria, legi non subduntur.

CONCLUSIO. — Quum lex æterna sit divinæ gubernationis ratio, omnia creata sive contingentia sive necessaria illi subjecta sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), lex æterna est ratio divinæ gubernationis. Quæcumque ergo divinæ gubernationi subduntur, subjiciuntur etiam legi æternæ; quæ verò gubernationi divinæ non subduntur, neque legi æternæ subduntur. Horum autem

ab æterna derivari : 1° tanquam ab exemplari ; quia omnes leges ut sint justæ debent esse conformes legi æternæ ; 2° tanquam à causa efficiente, quia omnis potestas legislativa est à Deo ; 3° inquantum lex æterna, mediante lumine rationis aut fidei, præcipit et approbat ut aliquæ fiant leges, eaque pro diversitate temporum, locorum, personarum, etc.

(1) De duobus hìc quæritur, scilicet de necessariis, etiamsi non sint æterna, et de æternis.

distinctio attendi potest ex his quæ circa nos sunt. Humanæ enim gubernationi subduntur ea quæ per homines fieri possunt; quæ verò ad naturam hominis pertinent, non subduntur gubernationi humanæ, scilicet quòd homo habeat animam, vel manum aut pedes. Sic igitur legi æternæ subduntur omnia quæ sunt in rebus à Deo creatis, sive sint contingentia, sive sint necessaria; ea verò quæ pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi æternæ non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex æterna.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd de voluntate Dei dupliciter possumus loqui : uno modo quantùm ad ipsam voluntatem; et sic cùm voluntas Dei sit ipsa essentia ejus, non subditur gubernationi divinæ, neque legi æternæ, sed idem est quod lex æterna. Alio modo possumus loqui de voluntate divina quantùm ad ipsa quæ Deus vult circa creaturas : quæ quidem subjecta (1) sunt legi æternæ, inquantum horum ratio est in divina sapientia; et ratione horum voluntas Dei dicitur rationabilis; alioquin ratione sui ipsius magis est dicenda ipsa ratio.

Ad *secundum* dicendum, quòd Filius Dei non est à Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus; et ideo non subditur divinæ providentiæ aut legi æternæ, sed magis ipse est lex æterna per quamdam appropriationem, ut patet per Augustinum (lib. De vera relig. cap. 31). Dicitur autem esse subjectus Patri ratione humanæ naturæ, secundùm quam etiam Pater dicitur esse major eo.

Tertium concedimus, quia procedit de necessariis creatis.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Metaph. lib. v, text. 6), « quædam necessaria habent causam suæ necessitatis; » et sic hoc ipsum quòd impossibile est ea aliter se habere, habent ab alio (2); et hoc ipsum est cohibitio quædam efficacissima. Nam quæcumque cohibentur in communi, intantum cohiberi dicuntur, inquantum non possunt aliter facere quàm de eis disponatur.

ARTICULUS V. — UTRUM NATURALIA CONTINGENTIA SUBSINT LEGI ÆTERNÆ (3).

De his etiam part. I, quæst. XXII, art. 2, et Sent. I, dist. 39, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 71, 72 et 73, et De ver. quæst. V, art. 3 et 4; et Opusc. III, cap. 132 usque 136, et Opusc. XV, cap. 12 usque 16, et Job, XI.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd naturalia contingentia non subsint legi æternæ. Promulgatio enim est de ratione legis, ut supra dictum est (quæst. XC, art. 4). Sed promulgatio non potest fieri nisi ad creaturas rationales quibus potest aliquid denuntiari. Ergo solæ creaturæ rationales subsunt legi æternæ; non ergo naturalia contingentia.

2. Præterea, « ea quæ obediunt rationi, participant aliqualiter ratione, » ut dicitur (Ethicor. lib. I, cap. ult.). Lex autem æterna est ratio summa, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Cùm igitur naturalia contingentia non participent aliqualiter ratione, sed penitùs sint irrationabilia, videtur quòd non subsint legi æternæ.

3. Præterea, lex æterna est efficacissima. Sed in naturalibus contingentibus accidit defectus. Non ergo subsunt legi æternæ.

Sed *contra* est quod dicitur (Prov. VIII, 29): *Quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.*

(1) Hinc patet quòd non ipsa divina voluntas legi æternæ subjecta sit, sed quòd volita isti legi sint subjecta. Dicitur tamen voluntas Dei rationabilis, quia ex parte volitorum invenitur quòd unum sit propter alterum, atque ita unum est ratio alterius, secundùm ea quæ dicta sunt (part. I, quæst. XIX, art. 3).

(2) Eorum necessitas est à lege æterna.

(3) Postquam quæsivit S. Doctor de necessariis, nunc quærit de contingentibus; et primò quidem de contingentibus naturalibus; articulo sequenti quæsiturus de contingentibus humanis.

CONCLUSIO. — Cum Deus omnibus rebus naturalibus quosdam instinctus, quibus in suos fines ferantur, impresserit; etiam naturalia contingentia æternæ legi subesse perspicuum est.

Respondeo dicendum quòd aliter est de lege hominis dicendum, et aliter de lege æterna, quæ est lex Dei. Lex enim hominis non se extendit nisi ad creaturas rationales, quæ homini subjiciuntur. Cujus ratio est, quia lex est directiva actuum qui conveniunt subjectis gubernationi alicujus; unde nullus, propriè loquendo, suis actibus legem imponit. Quæcumque autem aguntur circa usum rerum irrationalium homini subditarum, aguntur per actum ipsius hominis moventis hujusmodi res : nam hujusmodi irrationales creaturæ non agunt seipsas, sed ab aliis aguntur, ut supra habitum est (quæst. I, art. 2). Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non potest, quantumcumque ei subjiciantur; rebus autem rationalibus sibi subjectis potest imponere legem, inquantum suo præcepto vel denuntiatione quâcumque imprimit menti earum quamdam regulam, quæ est principium agendi. Sicut autem homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia propriorum actuum ; et ideo per hunc modum Deus dicitur præcipere toti naturæ, secundùm illud (Psalm. CXLVIII, 6): *Præceptum posuit, et non præteribit.* Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturæ legi æternæ subduntur. Unde aliquo modo creaturæ irrationales subduntur legi æternæ, inquantum moventur à divina providentia; non autem per intellectum divini præcepti, sicut creaturæ rationales (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc modo se habet impressio activa principii intrinseci quantùm ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantùm ad homines; quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd creaturæ irrationales non participant ratione humanâ, nec ei obediunt; participant tamen per modum obedientiæ ratione divinâ; ad plura enim se extendit virtus rationis divinæ quàm virtus rationis humanæ. Et sicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant ratione, quia non habent aliquam apprehensionem ordinatam ad rationem, ita etiam creaturæ irrationales moventur à Deo, nec tamen propter hoc sunt rationales.

Ad *tertium* dicendum, quòd defectus qui accidunt in rebus naturalibus, quamvis sint præter ordinem causarum particularium, non tamen sunt præter ordinem causarum universalium, et præcipuè causæ primæ, quæ Deus est, cujus providentiam nihil subterfugere potest, ut dictum est (part. I, quæst. XXII, art. 2). Et quia lex æterna est ratio divinæ providentiæ, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.); ideo defectus rerum naturalium legi æternæ subduntur (2).

ARTICULUS VI. — UTRUM OMNES RES HUMANÆ SUBJICIANTUR LEGI ÆTERNÆ.

De his etiam part. I, quæst. XXII, art. 2 corp. et ad 2, et Sent. III, dist. 9, quæst. II, art. 2 corp. et ad 5, et Cont. gent. cap. 1, 64, 90, 111 et 112, et De ver. quæst. V, art. 5, et Opusc. III, cap. 243.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnes res humanæ subjiciantur legi æternæ. Dicit enim Apostolus (Galat. V, 18): *Si spiritu Dei*

(1) Lex illa apparet in animalibus per instinctum quo ducuntur, et in corporibus inferioribus per leges physicas quibus subjiciuntur.

(2) Ex his colligi potest quòd fortuita et casualia quæ accidunt, talia sint relata ad causas particulares, sed non relata ad Deum, quandoquidem in causis vel effectibus naturalibus nihil contingat, præter ordinem divinæ gubernationis.

ducimini, non estis sub lege. Sed viri justi, qui sunt filii Dei per adoptionem, spiritu Dei aguntur, secundùm illud (Rom. VIII, 14): *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Ergo non omnes homines sunt sub lege æternâ.

2. Præterea, Apostolus dicit (Rom. VIII, 7): *Prudentia carnis inimica est Deo, legi enim Dei subjecta non est.* Sed multi homines sunt in quibus prudentia carnis dominatur. Ergo legi æternæ, quæ est lex Dei, non subjiciuntur omnes homines.

3. Præterea, Augustinus dicit (De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa med.), quòd « lex æterna est quâ mali miseriam, boni vitam beatam merentur. » Sed homines jam beati vel jam damnati non sunt in statu merendi. Ergo non subsunt legi æternæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civ. Dei. lib. XIX, cap. 12, circa fin.): « Nullo modo aliquid legibus summi Creatoris, ordinationique subtrahitur, à quo pax universitatis administratur. »

CONCLUSIO. — **Res omnes humanæ, æternæ legi subjiciuntur, tametsi aliter homines boni, aliter mali homines gubernentur.**

Respondeo dicendum quòd duplex est modus quo aliquid subditur legi æternæ, ut ex supra dictis patet (art. præc.): uno modo inquantum participatur lex æterna per modum cognitionis; alio modo per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum interioris principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi æternæ irrationales creaturæ, ut dictum est (art. præc.). Sed quia rationalis natura cum eo quod est commune omnibus creaturis habet aliquid sibi proprium, inquantum est rationalis, ideo secundùm utrumque modum legi æternæ subditur: quia et notionem legis æternæ aliquo modo habet, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), et iterum unicuique rationali creaturæ inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi æternæ. « Sumus enim innati (1) ad habendum virtutes, » ut dicitur (Ethic. lib. II, circa princ.). Uterque tamen modus, imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus in malis; in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum, et iterùm ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior; quia et supra cognitionem naturalem boni superadditur eis cognitio fidei et sapientiæ, et supra naturalem inclinationem ad bonum superadditur eis interius motivum gratiæ et virtutis. Sic igitur boni perfectè subsunt legi æternæ, tanquam semper secundùm eam agentes; mali autem subsunt quidem legi æternæ, imperfectè quidem quantùm ad actiones ipsorum, prout imperfectè cognoscunt (2), et imperfectè inclinantur ad bonum; sed quantùm deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet intantum patiuntur quod lex æterna dictat de eis, inquantum deficiunt facere quod legi æternæ convenit. Unde Augustinus dicit (De lib. arb. lib. I, cap. 15, aliquant. à princ.): « Justos sub æterna lege agere existimo; » et in libro De catechizandis rudibus (cap. 18, parum ante fin.), dicit quòd « Deus ex justa miseria animarum se deserentium convenientissimis legibus inferiores partes creaturæ suæ novit ordinare. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illud verbum Apostoli potest intelligi dupliciter: uno modo, ut esse sub lege intelligatur ille qui nolens obligationem legis, subditur ei quasi cuidam ponderi; unde Glossa (ordinar. August. lib. De nat. et grat. cap. 57) ibidem dicit quòd « sub lege est qui

(1) Ita codd. et editi passim. Theologi, *nati*.
(2) Imperfectè cognoscunt bonum in particulari et practicè; et imperfectè inclinantur in illud, quoad affectum et effectum.

timore supplicii, quod lex minatur, non amore justitiæ à malo opere abstinet; » et hoc modo spirituales viri non sunt sub lege; quia per charitatem, quam Spiritus sanctus cordibus eorum infundit, voluntariè id quod legis est, implent. Alio modo potest etiam intelligi, inquantum hominis opera, qui Spiritu sancto agitur, magis dicuntur esse opera Spiritûs sancti quàm ipsius hominis. Unde cùm Spiritus sanctus non sit sub lege, sicut nec Filius, ut supra dictum est (art. 4 hujus quæst. ad 2), sequitur quòd hujusmodi opera, inquantum sunt Spiritûs sancti, non sint sub lege. Et huic attestatur quod Apostolus dicit (II. Corinth. III, 17): *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas.*

Ad *secundum* dicendum, quòd prudentia carnis non potest subjici legi Dei ex parte actionis (1), quia inclinat ad actiones contrarias legi divinæ; subjicitur tamen legi Dei ex parte passionis, quia meretur pati pœnam secundùm legem divinæ justitiæ. Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur, quòd totum bonum naturæ corrumpatur; et ideo remanet in homine inclinatio ad agendum ea quæ sunt legis æternæ (2). Habitum est enim supra (quæst. LXXXV, art. 2), quòd peccatum non tollit totum bonum naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd idem est per quod aliquid conservatur in fine, et per quod movetur ad finem; sicut corpus grave gravitate quiescit in loco inferiori, per quam etiam ad locum ipsum movetur. Et sic dicendum est quòd sicut secundùm legem æternam aliqui merentur beatitudinem vel miseriam, ita per eamdem legem in beatitudine vel miseria conservantur. Et secundùm hoc beati et damnati subsunt legi æternæ.

QUÆSTIO XCIV.

DE LEGE NATURALI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de lege naturali; et circa hoc quæruntur sex: 1° Quid sit lex naturalis. — 2° Quæ sint præcepta legis naturalis. — 3° Utrùm omnes actus virtutum sint de lege naturæ. — 4° Utrùm lex naturalis sit una apud omnes. — 5° Utrùm sit mutabilis. — 6° Utrùm possit à mente hominis deleri.

ARTICULUS I. — UTRUM LEX NATURALIS SIT HABITUS (3).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex naturalis sit habitus. Quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 5, in princ.), « tria sunt in anima, potentia, habitus et passio. » Sed naturalis lex non est aliqua potentiarum animæ, nec aliqua passionum, ut patet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus.

2. Præterea, Basilius dicit (Damascenus, Orth. fid. lib. IV, cap. 23), quòd « conscientia, sive synderesis, est lex intellectûs nostri; » quod non potest intelligi nisi de lege naturali. Sed synderesis est habitus quidam, ut habitum est (part. I, quæst. LXXIX, art. 12). Ergo lex naturalis est habitus.

3. Præterea, lex naturalis semper in homine manet, ut infra patebit (art. 5 hujus quæst.). Sed non semper ratio hominis, ad quam lex per-

(1) Inquantum non inclinat ad agendum ea quæ lex Dei jubet.

(2) Proinde habet aliquam legis æternæ participationem, ac per consequens etiam eâ ratione legi æternæ subjicitur.

(3) Circa hanc quæstionem dissentiunt theologi. Quidam dicunt legem naturalem esse ipsam naturam rationalem secundùm se, prout ipsi, ratione suæ essentiæ, aliqui actus conveniunt vel disconveniunt; alii volunt eam esse habitum. Sunt qui existimant dictamen esse actuale rationis naturalis. Veriùs videtur juxta D. Thomam legem naturalem nihil aliud esse quàm lumen naturale ut impressum et participatum à lege seu ratione æterna.

tinet, cogitat de naturali lege. Ergo lex naturalis non est actus, sed habitus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De bono conjugali, cap. 21, à princ.), quòd « habitus est quo aliquid agitur, cùm opus est. » Sed naturalis lex non est hujusmodi; est enim in parvulis et damnatis, qui per eam agere non possunt. Ergo lex naturalis non est habitus.

CONCLUSIO. — **Lex naturalis propriè non est habitus aliquis: sed impropriè; eatenùs dicitur habitus, quatenùs continet aliqua præcepta, quæ habitu in ipsa ratione sunt.**

Respondeo dicendum quòd aliquid potest dici esse habitus dupliciter: uno modo propriè et essentialiter; et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra (quæst. xc, art. 1 ad 2) quòd lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit; aliquis enim per habitum grammaticæ agit orationem congruam. Cùm igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quòd lex aliqua sit habitus propriè et essentialiter. Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo, quia præcepta legis naturalis quandoque considerantur in actu à ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantùm, secundùm hunc modum potest dici quòd lex naturalis sit habitus; sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia, quorum est habitus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus intendit ibi investigare genus virtutis: et cùm manifestum sit quòd virtus sit quoddam principium actûs, illa tantùm ponit quæ sunt principia humanorum actuum, scilicet « potentias, habitus et passiones. » Præter hæc autem tria sunt quædam alia in anima, sicut quidam actus, ut velle est in volente et etiam cognita sunt in cognoscente, et proprietates naturales animæ insunt ei, ut immortalitas et alia hujusmodi.

Ad *secundum* dicendum, quòd synderesis (1) dicitur lex intellectûs nostri, inquantum est habitus continens præcepta legis naturalis, quæ sunt prima principia operum humanorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa concludit quòd lex naturalis habitualiter tenetur; et hoc concedimus.

Ad id verò quod in *contrarium* objicitur, dicendum quòd eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum; sicut homo non potest uti habitu scientiæ propter somnum; et similiter puer non potest uti habitu intellectûs principiorum, vel etiam lege naturali, quæ ei habitualiter inest, propter defectum ætatis.

ARTICULUS II. — UTRUM LEX NATURALIS CONTINEAT PLURA PRÆCEPTA, VEL UNUM TANTUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex naturalis non contineat plura præcepta, sed unum tantùm. Lex enim continetur in genere præcepti, ut supra habitum est (quæst. xcii, art. 2). Si igitur essent multa præcepta legis naturalis, sequeretur quòd etiam essent multæ leges naturales.

2. Præterea, lex naturalis consequitur hominis naturam. Sed humana natura est una secundùm totum, licèt sit multiplex secundùm partes. Aut

(1) Synderesis est habitus nos inclinans ad assentiendum principiis practicis, ut dicitur part. I quæst. LXXIX, art. 12. Lex verò naturæ non est habitus, sed actus, ut ex dictis patet. Synderesis tamen aliquando dicitur lex impropriè, quia virtute continet legem seu præcepta legis naturalis.

ergo est unum præceptum tantùm legis naturæ propter unitatem totius, aut sunt multa secundùm multitudinem partium naturæ humanæ; et sic oportebit quòd etiam ea quæ sunt de inclinatione concupiscibilis, pertineant ad legem naturalem.

3. Præterea, lex est aliquid ad rationem pertinens, ut supra dictum est (quæst. xc, art. 1). Sed ratio in homine est una tantùm. Ergo solùm unum præceptum est legis naturalis.

Sed *contra* est, quia sic se habent præcepta legis naturalis in homine quantùm ad operabilia, sicut se habent prima principia in demonstrativis. Sed prima principia indemonstrabilia sunt plura. Ergo etiam præcepta legis naturæ sunt plura.

CONCLUSIO. — **Licèt multa in seipsis sint legis naturæ præcepta, ad unum tamen primum præceptum quo bonum prosequendum, et malum vitandum esse decernitur, referri singula possunt.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. xc, art. 1 ad 2, et quæst. xci, art. 3), præcepta legis naturæ hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam; utraque enim sunt quædam principia per se nota (1). Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter: uno modo secundùm se, alio modo quoad nos. Secundùm se quidem quælibet propositio dicitur per se nota, cujus prædicatum est de ratione subjecti; contingit tamen quòd ignoranti definitionem subjecti talis propositio non erit per se nota; sicut ista propositio : *Homo est rationale* (2), est per se nota secundùm sui naturam; quia qui dicit hominem, dicit rationale; et tamen ignoranti quid sit homo, hæc propositio non est per se nota. Et inde est quòd, sicut dicit Boetius in lib. De hebdomad. (circa princ.), « quædam sunt dignitates (3) vel propositiones per se notæ communiter omnibus ; » et hujusmodi sunt illæ propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut : *Omne totum est majùs suâ parte;* et : *Quæ uni et eidem sunt æqualia, sibi invicem sunt æqualia.* Quædam verò propositiones sunt per se notæ solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significent; sicut intelligenti quòd angelus non est corpus, per se notum est quòd non est circumscriptivè (4) in loco; quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quæ in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primò cadit sub apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quæcumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quòd non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus (Metaph. lib. iv, text. 9 et seq.). Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicæ rationis, quæ ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni; quæ est : *Bonum est quod omnia appetunt.* Hoc est ergo primum præceptum legis, quòd bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad præcepta legis naturæ, quæ ratio prac-

(1) Per se nota, id est evidentia.
(2) Nicolai, *homo est animal rationale.*
(3) Dignitates, id est, axiomata.
(4) *Circumscriptivè;* hoc verbo designatur talis existendi modus rei in loco, ut partes illius correspondeant partibus spatii, quod angelo repugnat, quippe qui immaterialis est.

tica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia verò bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quòd omnia illa ad quæ homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundùm igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo præceptorum legis naturæ. Inest enim primò inclinatio homini ad bonum secundùm naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quælibet substantia appetit conservationem sui esse secundùm suam naturam; et secundùm hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quæ vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundò inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundùm naturam, in qua communicat cum cæteris animalibus; et secundùm hoc dicuntur ea esse de lege naturali quæ natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminæ, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundùm naturam rationis, quæ est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quòd veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quòd in societate vivat: et secundùm hoc ad legem naturalem pertinent ea quæ ad hujusmodi inclinationem spectant, utpote quòd homo ignorantiam vitet, quòd alios non offendat, cum quibus debet conversari, et cætera hujusmodi quæ ad hoc spectant (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnia ista præcepta legis naturæ, inquantum referuntur ad unum primum præceptum, habent rationem unius legis naturalis.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnes hujusmodi inclinationes quarumcumque partium naturæ humanæ, putà concupiscibilis et irascibilis, secundùm quòd regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum præceptum, ut dictum est (in corp.); et secundùm hoc sunt multa præcepta legis naturæ in seipsis, quæ tamen communicant in una radice.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio, etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quæ ad homines spectant; et secundùm hoc sub lege rationis continentur omnia ea quæ ratione regulari possunt.

ARTICULUS III. — UTRUM OMNES ACTUS VIRTUTUM SINT DE LEGE NATURÆ.

De his etiam Sent. IV, dist. 13, quæst. I, art. 3, quæst. I ad 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnes actus virtutum sint de lege naturæ. Quia, ut supra dictum est (qu. XC, art. 2), de ratione legis est ut ordinetur ad bonum commune. Sed quidam virtutum actus ordinantur ad bonum privatum alicujus, ut patet præcipuè in actibus temperantiæ. Non ergo omnes actus virtutum legi subduntur naturali.

2. Præterea, omnia peccata aliquibus virtuosis actibus opponuntur. Si igitur omnes actus virtutum sint de lege naturæ, videtur ex consequenti quòd omnia peccata sint contra naturam; quod tamen specialiter de quibusdam peccatis dicitur.

3. Præterea, in his quæ sunt secundùm naturam, omnes conveniunt. Sed in actibus virtutum non omnes conveniunt; aliquid enim est virtuosum uni, quod est alteri vitiosum. Ergo non omnes actus virtutum sunt de lege naturæ.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (Orth. fid. lib. III, cap. 4, circa fin.), quòd « virtutes sunt naturales. » Ergo et actus virtuosi subjacent legi naturæ.

(1) Hinc tres sunt gradus appetitûs seu inclinationis naturalis; non autem sunt tres appetitus; una enim voluntas hominis diverso modo considerata ad hæc omnia se extendit.

CONCLUSIO. — Cùm naturaliter hoc unicuique propria ratio dictet, ut virtuosè agat; fatendum quidem est omnes virtutum actus secundùm generalem quamdam rationem, quâ ut virtuosi sunt considerantur, ad naturæ legem pertinere: non omnes autem ut secundùm seipsos in propriis speciebus considerantur.

Respondeo dicendum quòd de actibus virtuosis dupliciter loqui possumus: uno modo, inquantum sunt virtuosi; alio modo, inquantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum, inquantum sunt virtuosi, sic omnes actus virtuosi pertinent ad legem naturæ. Dictum est enim (art. præc.) quòd ad legem naturæ pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundùm suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundùm suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cùm anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quòd agat secundùm rationem; et hoc est agere secundùm virtutem. Unde secundùm hoc omnes actus virtutum sunt de lege naturali; dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio ut virtuosè agat. Sed si loquamur de actibus virtuosis secundùm seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosi sunt de lege naturæ. Multa enim secundùm virtutem fiunt ad quæ natura non primò inclinat; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt quasi utilia ad bene vivendum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potûs, et venereorum, quæ quidem ordinantur ad bonum commune naturæ, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

Ad *secundum* dicendum, quòd natura hominis potest dici vel illa quæ est propria hominis; et secundùm hoc omnia peccata, inquantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum (Orth. fid. lib. II, cap. 30); vel illa quæ est communis homini et aliis animalibus; et secundùm hoc quædam specialia peccata dicuntur esse contra naturam, sicut contra commixtionem maris et feminæ, quæ est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de actibus secundùm seipsos consideratis. Sic enim propter diversas hominum conditiones contingit quòd aliqui actus sunt aliquibus virtuosi, tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati (2).

ARTICULUS IV. — UTRUM LEX NATURÆ SIT UNA APUD OMNES.

De his etiam Sent. III, dist. 37, art. 3 corp. et IV, dist. 33, quæst. I, art. 1 corp. et art. 2 ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex naturæ non sit una apud omnes. Dicitur enim in Decretis (dist. 1, seu in Præludio, dist. 1), quòd « jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur. » Sed hoc non est commune omnibus; quia, ut dicitur (Rom. X, 16), *non omnes obediunt Evangelio*. Ergo lex naturalis non est una apud omnes.

2. Præterea, « quæ sunt secundùm legem, justa esse dicuntur, » ut dicitur (Ethic. lib. V, cap. 1 et 2). Sed in eodem lib. cap. 10, dicitur quòd « nihil est ità justum apud omnes quin apud aliquos diversificetur. » Ergo etiam lex naturalis non est apud omnes eadem.

(1) Talia sunt jejunia, mortificationes carnis, perpetua castitas et alia hujusmodi quæ ad consilia evangelica pertinent.

(2) Sicut abstinere à venereis virtuosum est soluto, votum castitatis habenti; vitiosum autem conjugato, si uxor repugnet.

3. Præterea, ad legem naturæ pertinet id ad quod homo secundùm naturam suam inclinatur, ut supra dictum est (art. 2 hujus qu.). Sed diversi homines naturaliter ad diversa inclinantur, alii quidem ad concupiscentiam voluptatum, alii ad desideria honorum, alii ad alia. Ergo non est una lex naturalis apud omnes.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (libro v Etymologiarum, cap. 4) : « Jus naturale est commune omni nationi. »

CONCLUSIO. — Una est apud omnes lex naturæ quoad prima principia omnibus communia, et secundùm rectitudinem, et secundùm notitiam ; licèt quoad propria aliqua ex communibus deducta, eadem apud omnes non sit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 2 hujus qu.), ad legem naturæ pertinent ea ad quæ homo naturaliter inclinatur ; inter quæ homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundùm rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet (Physic. lib. I, text. 2, 3 et 4). Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa et aliter practica ; quia etiam ratio speculativa præcipuè negotiatur circa necessaria, quæ impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanæ ; et ideo, si in communibus sit aliqua necessitas (1), quantò magis ad propria descenditur, tantò magis invenitur defectus. Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quàm in conclusionibus, licèt veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solùm in principiis, quæ dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantùm ad propria, sed solùm quantùm ad communia ; et apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est æqualiter omnibus nota. Sic igitur patet quòd quantùm ad communia principia rationis sive speculativæ sive practicæ, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes et æqualiter nota. Quantùm verò ad proprias conclusiones rationis speculativæ, est eadem veritas apud omnes, non tamen æqualiter omnibus nota : apud omnes enim verum est quòd triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantùm ad proprias conclusiones rationis practicæ (2), nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, nec etiam apud quos est eadem, est æqualiter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundùm rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quòd deposita sint reddenda ; et hoc quidem ut in pluribus verum est ; sed potest in aliquo casu contingere quòd sit damnosum et per consequens irrationabile, si deposita reddantur ; putà si aliquis petat ad impugnandam patriam ; et hoc tantò magis invenitur deficere, quantò magis ad particularia descenditur : putà si dicatur quòd deposita sunt reddenda cum tali cautione vel tali modo. Quantò enim plures conditiones particulares apponuntur, tantò pluribus modis poterit deficere ut non sit rectum vel in reddendo vel non reddendo. Sic igitur dicendum est quòd lex naturæ, quantùm ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundùm rectitudinem et secundùm notitiam. Sed quantùm ad quædam propria, quæ sunt quasi conclusiones principiorum communium, est ea-

(1) Ita codd. Tarrac., Alcan. aliique cum editis passim. Al., *veritas*.

(2) Inter ea quæ ad legem naturæ pertinent distinguendum est cum theologis : 1° principia quæ sunt per se nota ; 2° conclusiones ex eis necessariò et proximè deductas ; 3° conclusiones remotas quarum relatio cum primis principiis non evidenter patet.

dem apud omnes ut in pluribus, et secundùm rectitudinem, et secundùm notitiam; sed ut in paucioribus potest deficere, et quantùm ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturæ generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus propter impedimenta), et etiam quantùm ad notitiam; et hoc propter hoc quòd aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturæ; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cùm tamen sit expressè contra legem naturæ, ut refert Julius Cæsar (De bello gallico, lib. VI, circa med.) (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum illud non est sic intelligendum, quasi omnia quæ in lege et in Evangelio continentur, sint de lege naturæ, cùm multa tradantur ibi supra naturam; sed ea quæ sunt de lege naturæ, plenariè ibi traduntur. Unde cùm dixisset Gratianus quòd « jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur, » statim explicando subjunxit : « Quo quisque jubetur alii facere quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri. »

Ad *secundum* dicendum, quòd verbum Philosophi est intelligendum de his quæ sunt naturaliter justa, non sicut principia communia, sed sicut quædam conclusiones ex his derivatæ; quæ ut in pluribus habent rectitudinem, et ut in paucioribus deficiunt (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis; ita oportet quòd omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundùm rationem. Unde hoc est apud omnes communiter receptum (3), ut secundùm rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

ARTICULUS V. — UTRUM LEX NATURÆ MUTARI POSSIT.

De his etiam supra, art. 4 corp. et ad 2, et infra, quæst. XCVII, art. 1 ad 1, et Sent. III, dist. 37, art. 3 corp. et IV, dist. 33, quæst. I, art. 2 corp. et art. 2 ad 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex naturæ mutari possit. Quia super illud (Eccli. XVII. 9): *Addidit eis disciplinam et legem vitæ,* dicit Glossa ordin.: « Legem litteræ, quantùm ad correctionem legis naturalis, scribi voluit. » Sed illud quod corrigitur, mutatur. Ergo lex naturalis potest mutari.

2. Præterea, contra legem naturalem est occisio innocentis, et etiam adulterium et furtum. Sed ista inveniuntur esse mutata à Deo : putà cùm Deus præcepit Abrahæ quòd occideret filium innocentem, ut habetur (Genes. XXII); et cùm præcepit Judæis ut mutuata Ægyptiorum vasa subriperent, ut habetur (Exod. XII); et cùm præcepit Oseæ ut uxorem fornicariam acciperet, ut habetur (Oseæ I). Ergo lex naturalis potest mutari.

3. Præterea, Isidorus dicit (Etymolog. lib. V, cap. 4), quòd « communis omnium possessio et una libertas est de jure naturali. » Sed hæc videmus esse mutata per leges humanas. Ergo videtur quòd lex naturalis sit mutabilis.

Sed *contra* est quod dicitur in Decretis (dist. 5, seu in Præludio, dist. 5) : « Naturale jus ab exordio rationalis creaturæ cœpit, nec variatur tempore, sed immutabile permanet. »

CONCLUSIO. — Lex naturæ quamvis sit immutabilis quoad communia legis naturæ præcepta, quia nihil ei subtrahi potest; mutabilis tamen dicitur esse, dum

(1) En ejus verba, quæ leguntur, cap. 23, cit. libri : *Latrocinia nullam habent infamiam, quæ extra fines civitatis fiunt; atque ea juventutis exercendæ ac desidiæ minuendæ causa fieri prædicant.*

(2) Juxta theologos ignoratio invincibilis circa conclusiones proximè deductas non admittitur apud homines qui lumine Evangelii illustrantur; sed reperiri potest apud populos omninò incultos.

(3) Ita codd. et editi passim. Edit. Rom., *rectum.*

multa ei utilia superaddi possunt, et nonnulla propria subtrahi quæ legis observantiam pro temporum varietate, impedire possent.

Respondeo dicendum quòd lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter : uno modo per hoc quòd aliquid ei addatur; et sic nihil prohibet legem naturalem mutari; multa enim supra legem naturalem superaddita sunt ad humanam vitam utilia tam per legem divinam, quàm etiam per leges humanas. Alio modo potest intelligi mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali quod priùs fuit secundùm legem naturalem; et sic, quantùm ad prima principia legis naturæ, lex naturæ est omnino immutabilis; quantùm autem ad secunda præcepta, quæ diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur, quin ut in pluribus sit rectum semper quod lex naturalis habet; potest tamen mutari et in aliquo particulari et in paucioribus propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium præceptorum (1), ut supra dictum est (articulo præced.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturalis, vel quia per legem scriptam suppletum est quòd legi naturæ deerat, vel quia lex naturæ, in aliquorum cordibus quantùm ad aliqua, corrupta erat intantum ut existimarent esse bona quæ naturaliter sunt mala (2), et talis corruptio correctione indigebat.

Ad *secundum* dicendum, quòd naturali morte moriuntur omnes communiter tam nocentes quàm innocentes; quæ quidem naturalis mors divinâ potestate inducitur propter peccatum originale, secundùm illud (I. Reg. II, 6) : *Dominus mortificat et vivificat.* Et ideo absque aliqua injustitia secundùm mandatum Dei potest infligi mors cuicumque homini vel nocenti vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quæ quidem est ei deputata secundùm legem Dei divinitùs traditam : unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto quod est acceptio rei alienæ; quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini; quod est furari (3). Nec solùm in rebus humanis quidquid à Deo mandatur, hoc ipso est debitum; sed etiam in rebus naturalibus quidquid à Deo fit, est naturale quodammodo, ut dictum est (part. I, quæst. CV, art. 6 ad 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd aliquid dicitur esse de jure naturali dupliciter : uno modo quia ad hoc natura inclinat, sicut non esse injuriam alteri faciendam; alio modo quia natura non inducit contrarium, sicut possemus dicere quòd hominem esse nudum est de jure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo « communis omnium possessio et una libertas » dicitur esse de jure naturali, quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductæ à natura (4), sed per hominum rationem ad utilitatem humanæ vitæ; et sic etiam in hoc lex naturæ non est mutata nisi per additionem.

(1) Hæc verba juxta mentem D. Thomæ se referunt ad depositum de cujus redditione mentio est (art. præc.). Sed ex his patet quòd lex ipsa non propriè mutetur, sed illius mutatio fit per mutationem materiæ, ita ut materia quæ erat objectum legis mutetur ac proinde desinat esse ejus objectum.

(2) Quod reverà fuit non tantùm in ethnicis, verùm etiam in Judæis, ut patet ex scribis et pharisæis quos sæpissimè Christus arguit.

(5) In his et in aliis hujusmodi circumstantiis agit Deus, non tanquam legislator, sed tanquam rerum omnium supremus auctor et dominator.

(4) Ex his ergo non sequitur quòd rerum ac possessionum distinctio sit contra legem naturæ, siquidem lex naturæ non prohibuit fieri hanc rerum divisionem, ubi expediret.

ARTICULUS VI. — UTRUM LEX NATURÆ POSSIT A CORDE HOMINIS ABOLERI.

De his etiam infra, quæst. XCIX, art. 2 ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex naturæ possit à corde hominis aboleri. Quia super illud (Rom. II): *Cùm gentes, quæ legem non habent*, etc., dicit Glossa ordin., quòd « in interiori homine per gratiam innovato lex justitiæ inscribitur, quam deleverat culpa. » Sex lex justitiæ est lex naturæ. Ergo lex naturæ potest deleri.

2. Præterea, lex gratiæ est efficacior quàm lex naturæ. Sed lex gratiæ deletur per culpam. Ergo multò magis lex naturæ potest deleri.

3. Præterea, illud quod lege statuitur inducitur quasi justum. Sed multa sunt ab hominibus statuta contra legem naturæ. Ergo lex naturæ potest à cordibus hominum aboleri.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Confess. lib. II, cap. 4, in princ.): « Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas. » Sed lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis. Ergo lex naturalis deleri non potest.

CONCLUSIO. — Non potest lex naturæ, quoad ejus communia et universalia omnibus nota principia, ex cordibus hominum aboleri : sed quoad particularia quædam, et ut in paucioribus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 4 hujus quæst.), ad legem naturalem pertinent primò quidem quædam præcepta communissima, quæ sunt omnibus nota; secundariò autem quædam secundaria præcepta magis propria, quæ sunt quasi conclusiones propinquæ principiis. Quantùm ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest à cordibus hominum deleri in universali; deletur tamen in particulari operabili, secundùm quòd ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam, vel aliquam aliam passionem, ut supra dictum est (quæst. LXXVII, art. 2). Quantùm verò ad alia præcepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones (eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias), vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam (1), ut etiam Apostolus dicit (Rom. I).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd culpa delet legem naturæ in particulari, non autem in universali; nisi fortè quantùm ad secundaria præcepta legis naturæ, eo modo quo dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quòd gratia, etsi sit efficacior quàm natura, tamen natura essentialior est homini, et ideo magis permanens.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de secundis præceptis legis naturæ, contra quæ aliqui legislatores statuta aliqua fecerunt quæ sunt iniqua (2).

QUÆSTIO XCV.

DE LEGE HUMANA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de lege humana : et primò quidem de ipsa lege secundùm se; secundò de potestate ejus; tertiò de ejus mutabilitate. — Circa primum quæ-

(1) Si populorum annales consulantur, varia errorum istorum exempla reperiri poterunt apud ethnicos, priusquam doctrina Christi in mundo fuerit propagata.

(2) Eò cæcitatis aliqui devenerunt ut licitum existimarent parentes senio confectos interficere, filios et filias dæmoniis vovere, latrocinia exercere, fornicationem, aliaque abominanda luxuriæ opera committere.

runtur quatuor : 1° De utilitate ipsius. — 2° De origine ejus. — 3° De qualitate ipsius. — 4° De divisione ejusdem.

ARTICULUS I. — UTRUM FUERIT UTILE ALIQUAS LEGES PONI AB HOMINIBUS (1).

De his etiam supra, quæst. XCI, art. 3, et Sent. II, dist. 9, art. 3 corp. ad 2 et ad 5, et III, dist. 40, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. Intentio enim cujuslibet legis est ut per eam homines fiant boni, sicut supra dictum est (quæst. XCII, art. 1). Sed homines magis inducuntur ad bonum voluntarii per monitiones quàm coacti per leges. Ergo non fuit necessarium leges ponere.

2. Præterea, sicut dicit Philosophus (Ethic. lib. v, cap. 4, circa med.), « ad judicem confugiunt homines sicut ad justum animatum. » Sed justitia animata est melior quàm inanimata quæ legibus continetur. Ergo melius fuisset ut executio justitiæ committeretur arbitrio judicum, quàm quòd super hoc lex aliqua conderetur.

3. Præterea, lex omnis directiva est actuum humanorum, ut ex supradictis patet (quæst. XC, art. 1 et 2). Sed cùm humani actus consistant in singularibus, quæ sunt infinita, non possunt ea quæ ad directionem humanorum actuum pertinent, sufficienter considerari, nisi ab aliquo sapiente, qui inspiciat singula. Ergo melius fuisset arbitrio sapientum dirigi actus humanos quàm aliquâ lege positâ. Ergo non fuit necessarium leges humanas ponere.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (Etymol. lib. v, cap. 20) : « Factæ sunt leges, ut earum metu humana coerceatur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas. » Sed hæc sunt necessaria maximè humano generi. Ergo necessarium fuit ponere leges humanas.

CONCLUSIO. — Necessarium fuit ad quietam et pacificam hominum vitam, aliquas ab hominibus leges imponi, quibus homines improbi metu pœnæ à vitiis cohiberentur, et virtutem assequi possent.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. LXIII, art. 1), homini naturaliter inest quædam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quòd homini adveniat per aliquam disciplinam; sicut etiam videmus quòd per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, putà in cibo et vestitu, quoniam initia quædam habet à natura, scilicet rationem et manus; non autem ipsum complementum, sicut cætera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens : quia perfectio virtutis præcipuè consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas præcipuè homines sunt proni, et maximè juvenes, circa quos est efficacior disciplina. Et ideo oportet quòd hujusmodi disciplinam, per quam ad virtutem pervenitur, homines ab alio sortiantur. Et quidem quantùm ad illos juvenes qui sunt proni ad actus virtutum ex bona dispositione naturæ, vel consuetudine, vel magis ex divino munere, sufficit disciplina paterna, quæ est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi, et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit quòd per vim vel metum cohiberentur à malo, ut saltem sic malefacere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per hujusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur

(1) Leges humanæ sunt necessariæ non quidem simpliciter et absolutè, sed sic, ut attentâ hominum pervicaciâ, corruptione et pronitate in malum, sine legibus humanis, nec multitudo virtutum, nec respublica pacem habere et conservare posset (Billuart).

quòd voluntariè facerent quæ priùs metu implebant, et sic fierent virtuosi. Hujusmodi autem disciplina cogens metu pœnæ est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, quòd leges ponerentur : quia, sicut Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. 2, in fin.) : « sicut homo si sit perfectus virtute, est optimum animalium, sic si sit separatus à lege et justitia, est pessimum omnium ; » quia homo habet arma rationis ad expellendas concupiscentias, et sævitias, quæ non habent alia animalia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homines bene dispositi meliùs inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis quàm coactione ; sed quidam malè dispositi non ducuntur ad virtutem, nisi cogantur.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Rhet. lib. I, cap. 1, aliquant. à princ.), « melius est omnia ordinari lege, quàm dimittere judicum arbitrio ; » et hoc propter tria. Primò quidem, quia facilius est invenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quàm multos qui requirerentur ad rectè judicandum de singulis. Secundò, quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit ; sed judicia de singularibus factis fiunt ex casibus subitò exortis. Faciliùs autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quàm solùm ex aliquo uno facto. Tertiò, quia legislatores judicant in universali et de futuris ; sed homines judiciis præsidentes judicant de præsentibus, ad quæ afficiuntur amore vel odio, aut aliquâ cupiditate ; et sic eorum depravatur judicium. Quia ergo justitia animata judicis non invenitur in multis, et quia flexibilis est, ideo necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare quid judicandum sit, et paucissima arbitrio hominum committere.

Ad *tertium* dicendum, quòd quædam singularia, quæ non possunt lege comprehendi, necesse est committere judicibus ; ut ibidem Philosophus dicit (loc. sup. cit.), putà de eo quod est factum esse vel non esse, et de aliis hujusmodi.

ARTICULUS II.— UTRUM OMNIS LEX HUMANITUS POSITA A LEGE NATURALI DERIVETUR.

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 123.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnis lex humanitùs posita à lege naturali derivetur. Dicit enim Philosophus (Eth. lib. V, cap. 7, in princ.), quòd « justum legale est quod principio quidem nihil differt utrùm sic vel aliter fiat. » Sed in his quæ oriuntur ex lege naturali, differt utrùm sic vel aliter fiat. Ergo ea quæ sunt legibus humanis statuta, non omnia derivantur à lege naturæ.

2. Præterea, jus positivum dividitur contra jus naturale, ut patet per Isidorum (Etymol. lib. V, cap. 4), et per Philosophum (Ethic. lib. V, loc. cit.). Sed ea quæ derivantur à principiis communibus legis naturæ, sicut conclusiones, pertinent ad legem naturæ, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3 et 4). Ergo ea quæ sunt de lege humana, non derivantur à lege naturæ.

3. Præterea, lex naturæ est eadem apud omnes ; dicit enim Philosophus (Ethic. lib. V, cap. 7 in princ.), quòd « naturale jus est quod ubique habet eamdem potentiam. » Si igitur leges humanæ à naturali lege derivarentur, sequeretur etiam quòd ipsæ essent eædem apud omnes, quod patet esse falsum.

4. Præterea, eorum quæ à lege naturali derivantur, potest aliqua ratio assignari. Sed non omnium quæ à majoribus lege statuta sunt, ratio reddi potest, ut Jurisperitus dicit (lib. I, ff. tit. 3 De legib. et senatusc.). Ergo non omnes leges humanæ derivantur à lege naturali.

Sed *contra* est quod Tullius dicit in sua Rhetor. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) : « Res à natura profectas et à consuetudine probatas legum metus et religio sanxit. »

CONCLUSIO. — Cùm in rebus humanis aliquid, ex eo quòd ad rationis regulam sit conforme, justum dicatur ; lex verò non sit quæ justa non fuerit; necessum est à lege naturali, quæ prima est rationis regula, omnem humanam legem derivari.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (De lib. arbit. lib. I, cap. 5, parum à princ.), « non videtur esse lex quæ justa non fuerit : » unde inquantum habet de justitia, intantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid justum ex eo quòd est rectum secundùm regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturæ, ut ex supra dictis patet (quæst. præc. art. 2). Unde omnis lex humanitùs posita intantum habet de ratione legis, inquantum à lege naturæ derivatur. Si verò in aliquo à lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio. Sed sciendum est quòd à lege naturali dupliciter potest aliquid derivari : uno modo sicut conclusiones ex principiis, alio modo sicut determinationes quædam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativæ producuntur; secundo verò modo simile est quòd in artibus formæ communes determinantur ad aliquid speciale ; sicut artifex formam communem domûs necesse est quòd determinet ad hanc vel illam domûs figuram. Derivantur ergo quædam à principiis communibus legis naturæ per modum conclusionum; sicut hoc quod est *non esse occidendum*, ut conclusio quædam derivari potest ab eo quod est *nulli esse faciendum malum:* quædam verò per modum determinationis ; sicut lex naturæ habet quòd ille qui peccat puniatur, sed quòd tali pœnâ vel tali puniatur, hoc est quædam determinatio legis naturæ. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quæ sunt primi modi continentur in lege humana, non tanquam sint solùm lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali (1). Sed ea quæ sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de illis quæ sunt lege posita per determinationem vel specificationem quamdam præceptorum legis naturæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de his quæ derivantur à lege naturæ tanquam conclusiones.

Ad *tertium* dicendum, quòd principia communia legis naturæ non eodem modo applicari possunt omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum; et ex hoc provenit diversitas legis positivæ apud diversos.

Ad *quartum* dicendum, quòd verbum illud Jurisperiti intelligendum est in his quæ introducta sunt à majoribus circa particulares determinationes legis naturalis, ad quas quidem determinationes se habet expertorum et prudentum judicium, sicut ad quædam principia ; inquantum scilicet statim vident quid congruentiùs sit particulariter determinandum. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 11, ad fin.), quòd « in talibus oportet attendere judicium expertorum et seniorum vel prudentum in demonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minùs quàm demonstrationibus.

(1) Leges humanæ quæ ita derivantur à lege naturali semper vel jubent quod secundùm se seu ex natura sua bonum est, vel prohibent id quod est per se malum.

(2) Leges illæ quæ à lege naturali per modum determinationis derivantur, jubent vel prohibent ea quæ secundùm se sunt indifferentia.

ARTICULUS III. — UTRUM ISIDORUS CONVENIENTER QUALITATEM LEGIS POSITIVÆ DESCRIBAT (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivæ describat, dicens (Etymol. lib. v, cap. 21) : « Erit lex honesta, justa, possibilis, secundùm naturam, secundùm consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captione contineat, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta. » Supra enim (cap. 2), in tribus conditionibus qualitatem legis explicaverat, dicens : « Lex erit omne quod ratione constiterit duntaxat, quod religioni congruat, quod disciplinæ conveniat, quod saluti proficiat. » Ergo superfluè postmodùm conditiones legis multiplicat.

2. Præterea, justitia est pars honestatis, ut Tullius dicit (De offic. lib. I, in tit. De quatuor virtutibus). Ergo postquam dixerat, *honesta*, superfluè additur, *justa*.

3. Præterea, lex scripta, secundùm Isidorum (Etym. lib. II, cap. 10, et lib. v, cap. 3), contra consuetudinem dividitur. Non ergo debuit in definitione legis poni quòd esset secundùm consuetudinem patriæ.

4. Præterea, necessarium dupliciter dicitur; scilicet id quod est necessarium simpliciter, quod impossibile est aliter se habere, et hujusmodi necessarium non subjacet humano judicio; unde talis necessitas ad legem humanam non pertinet. Est etiam aliquid necessarium propter finem; et talis necessitas idem est quod utilitas. Ergo superfluè utrumque ponitur, *necessaria et utilis*.

Sed *contra* est auctoritas ipsius Isidori (cit. in arg. 1).

CONCLUSIO. — Omnem humanam seu positivam legem necesse est justam, honestam, possibilem secundum naturam, secundùm patriæ consuetudinem, loco temporique convenientem, necessariam, utilem, manifestam, et pro communi civium utilitate scriptam esse.

Respondeo dicendum quòd uniuscujusque rei quæ est propter finem, necesse est quòd forma determinetur secundùm proportionem ad finem; sicut forma serræ talis est, qualis convenit sectioni, ut patet (Physic. lib. II, text. 88). Quælibet etiam res recta et mensurata oportet quòd habeat formam proportionatam suæ regulæ et mensuræ. Lex autem humana utrumque habet : quia et est aliquid ordinatum ad finem; et est quædam regula vel mensura regulata vel mensurata quâdam superiori mensurâ; quæ quidem est duplex, scilicet divina lex, et lex naturæ, ut ex supra dictis patet (art. præc. et quæst. XCI, art. 2, 3 et 4, et quæst. XCIII, art. 3). Finis autem humanæ legis est utilitas hominum, sicut etiam Jurisperitus dicit (lib. XXV, ff. tit. 3, De leg. et senatuscons.). Et ideo Isidorus (Etym. lib. v, cap. 3) in conditione legis primò quidem tria posuit : scilicet quòd *religioni congruat*, inquantum scilicet est proportionata legi divinæ; quòd *disciplinæ conveniat*, inquantum est proportionata legi naturæ; quòd *saluti proficiat*, inquantum est proportionata utilitati humanæ. Et ad hæc tria omnes aliæ conditiones, quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur *honesta*, refertur ad hoc quòd *religioni congruat;* quod autem subditur : ***Justa, possibilis, secundùm naturam, secundùm consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens***, reducitur ad hoc quòd *conveniat disciplinæ* (2). Attenditur enim humana disciplina primùm quidem quantùm ad ordinem rationis, qui impor-

(1) Qualitates in hoc articulo enumeratæ recipiuntur in jure canonico (dist. 4, cap. 2).

(2) Hinc S. Doctor docet prælatos debere à præceptorum multitudine abstinere (2 2, quæst. CV, art. 1 ad 3).

tatur in hoc quòd dicitur *justa*. Secundò quantùm ad facultatem agentium; debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundùm suam possibilitatem, observatâ etiam possibilitate naturæ. Non enim eadem sunt imponenda pueris, quæ imponuntur viris perfectis. Et secundùm humanam conditionem; non enim potest homo solus in societate vivere, aliorum morem non gerens. Tertiò quantùm ad debitas circumstantias dicit: *Loco temporique conveniens*. Quod verò subditur: *Necessaria, utilis*, etc., refertur ad hoc quòd expediat saluti: ut necessitas referatur ad remotionem malorum, utilitas ad consecutionem bonorum, manifestatio (1) verò ad cavendum nocumentum, quod ex ipsa lege posset provenire. Et quia, sicut supra dictum est (quæst. xc, art. 2), lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte determinationis (2) ostenditur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — UTRUM ISIDORUS CONVENIENTER PONAT DIVISIONEM HUMANARUM LEGUM.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat, sive juris humani. Sub hoc enim jure comprehendit *jus gentium*, quod ideo sic nominatur, ut ipse dicit (Etym. lib. v, cap. 6), quia « eo omnes ferè gentes utuntur. » Sed, sicut ipse dicit (ibid. cap. 4), « jus naturale est quod commune omnium nationum. » Ergo *jus gentium* non continetur sub jure positivo humano, sed magis sub jure naturali.

2. Præterea, ea quæ habent eamdem vim, non videntur formaliter differre, sed solùm materialiter. Sed leges, plebiscita, senatusconsulta, et alia hujusmodi, quæ ponit (ibid. cap. 10 et seq.), omnia habent eamdem vim. Ergo videtur quòd non differant nisi materialiter. Sed talis distinctio in arte non est curanda, cùm possit esse in infinitum. Ergo inconvenienter hujusmodi divisio humanarum legum introducitur.

3. Præterea, sicut in civitate sunt principes, sacerdotes et milites; ita etiam sunt et alia hominum officia. Ergo videtur quòd, sicut ponitur quoddam jus militare et jus publicum, quod consistit in sacerdotibus et magistratibus, ita etiam debeant poni alia jura ad alia officia civitatis pertinentia.

4. Præterea, ea quæ sunt per accidens, sunt prætermittenda. Sed accidit legi ut ab hoc vel ab alio homine feratur. Ergo inconvenienter ponitur divisio legum humanarum ex nominibus legislatorum, ut scilicet quædam dicatur *Cornelia*, quædam *Falcidia*, etc.

In *contrarium* auctoritas Isidori (loco citato in arg. 1) sufficiat.

CONCLUSIO. — **Lex humana, ut à lege naturæ derivatur, dividitur in jus gentium et jus civile: ut verò ordinatur ad bonum commune, dividitur secundùm varietatem ministrorum, ut in militum, principum et sacerdotum legem; vel secundùm varietatem regiminum, vel eorum, de quibus leges feruntur; vel denique secundùm nomina illorum, qui legem instituerunt.**

Respondeo dicendum quòd unumquodque potest per se dividi secundùm id quod in ejus ratione continetur; sicut in ratione animalis continetur anima, quæ est rationalis vel irrationalis; et ideo animal propriè et per se dividitur secundùm rationale, et irrationale, non autem secundùm album et nigrum, quæ sunt omnino præter rationem ejus. Sunt autem multa de ratione legis humanæ, secundùm quorum quodlibet lex humana propriè et

(1) Lex debet esse manifestata, id est, distinctè et clarè concepta ut possit ab omnibus intelligi, ne alioquin ex obscuritate nocumentum proveniat.

(2) Ita codd. et editi passim. Garcia, *descriptionis*.

per se dividi potest. Est enim primò de ratione legis humanæ quòd sit derivata à lege naturæ, ut ex dictis patet (art. 2 hujus quæst.), et secundùm hoc dividitur jus positivum in jus gentium et jus civile, secundùm duos modos quibus aliquid derivatur à lege naturæ, ut supra dictum est (ibid.). Nam ad jus gentium pertinent ea quæ derivantur ex lege naturæ sicut conclusiones ex principiis; ut justæ emptiones, venditiones et alia hujusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt; quod est de lege naturæ, quia homo est naturaliter animal sociabile, ut probatur (Polit. lib. I, cap. 2, à princ.). Quæ verò derivantur à lege naturæ per modum particularis determinationis, pertinent ad jus civile, secundùm quòd quælibet civitas aliquid sibi accommodè determinat. Secundò est de ratione legis humanæ quòd ordinetur ad bonum commune civitatis : et secundùm hoc lex humana dividi potest secundùm diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune; sicut sacerdotes pro populo Deum orantes; principes populum gubernantes; et milites pro salute populi pugnantes; et ideo istis hominibus specialia quædam jura aptantur. Tertiò est de ratione legis humanæ ut instituatur à gubernante communitatem civitatis, sicut supra dictum est (quæst. xc, art. 3); et secundùm hoc distinguuntur leges humanæ secundùm diversa regimina civitatum. Quorum unum, secundùm Philosophum (Polit. lib. III, cap. 10), est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno; et secundùm hoc accipiuntur constitutiones principum. Aliud verò regimen est aristocratia, id est, principatus optimorum vel optimatum; et secundùm hoc sumuntur responsa prudentum, et etiam senatusconsulta. Aliud regimen est oligarchia, id est, principatus paucorum divitum et potentum; et secundùm hoc sumitur jus prætorium, quod etiam honorarium dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia; et secundùm hoc sumuntur plebiscita. Aliud autem est tyrannicum, quod est omnino corruptum; unde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum (1); et secundùm hoc sumitur lex « quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt, » ut Isidorus dicit (Etymol. lib. v, cap. 10). Quartò verò de ratione legis humanæ est quòd sit directiva humanorum actuum; et secundùm hoc secundùm diversa de quibus leges feruntur, distinguuntur leges, quæ interdum ab auctoribus nominantur; sicut distinguitur lex *Julia de adulteriis*, lex *Cornelia de sicariis*, et sic de aliis, non propter auctores, sed propter res de quibus sunt (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd jus gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundùm quòd est rationalis, inquantum derivatur à lege naturali per modum conclusionis, quæ non est multùm remota à principiis, unde de facili in hujusmodi homines consenserunt; distinguitur tamen à lege naturali, maximè ab eo quod est omnibus animalibus commune

Ad alia patet responsio ex his quæ dicta sunt (in corp. art.).

QUÆSTIO XCVI.

DE POTESTATE LEGIS HUMANÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de potestate legis humanæ; et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm humana lex debeat poni in communi. — 2° Utrùm lex humana debeat omnia vitia cohibere. — 3° Utrùm omnium virtutum actus habeat ordinare. — 4° Utrùm

(1) Ea de re confer quæ dicuntur infra, quæst. CV, art. 1 ad 1, et 22, quæst. L, art. 1 ad 2.

(2) Divisio communis legis humanæ est in civilem et ecclesiasticam, ratione duarum potestatum quibus orbis christianus subjicitur, scilicet potestas ecclesiastica et potestas civilis.

imponat homini necessitatem quantùm ad forum conscientiæ. — 5° Utrùm omnes homines legi humanæ subdantur. — 6° Utrùm his qui sunt sub lege, liceat agere præter verba legis.

ARTICULUS I. — UTRUM LEX HUMANA DEBEAT PONI IN COMMUNI MAGIS QUAM IN PARTICULARI (1).

De his etiam infra, quæst. XCVIII, art. 6 ad 2, et 2 2, quæst. CXLVII, art. 3 et 4 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex humana non debeat poni in communi, sed magis in particulari. Dicit enim Philosophus (Ethicor. lib. V, cap. 7), quòd « legalia sunt quæcumque in singularibus legem ponunt, et etiam sententialia, » quæ sunt etiam singularia, quia de singularibus actibus sententiæ feruntur. Ergo lex non solùm ponitur in communi, sed etiam in singulari.

2. Præterea, lex est directiva humanorum actuum, ut supra dictum est (quæst. XC, art. 1 et 2). Sed humani actus in singularibus consistunt. Ergo lex humana non debet in universali ferri, sed magis in singulari.

3. Præterea, lex est regula et mensura humanorum actuum, ut supra dictum est (ibid.). Sed « mensura debet esse certissima, » ut dicitur (Metaph. lib. X, text. 3). Cùm ergo in actibus humanis non possit esse aliquod universale ita certum, quin in particularibus deficiat, videtur quòd necesse sit leges non in universali, sed in singularibus poni.

Sed *contra* est quod Jurisperitus dicit (Pomponius et Celsus, ut refertur lib. I, tit. 3, ff. De legib. et senatuscons.) quòd «jura constitui oportet in his quæ sæpiùs accidunt; ex his autem quæ fortè uno casu accidere possunt, jura non constituuntur. »

CONCLUSIO. — Cùm lex humana ad commune bonum ordinetur, in communi magis, quàm in particulari poni debet, et secundùm personas, et negotia, et tempora.

Respondeo dicendum quòd unumquodque quod est propter finem, necesse est quòd sit fini proportionatum. Finis autem legis est bonum commune : quia, ut Isidorus dicit (Etym. lib. V, cap. 21), « nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta. » Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis; et ideo oportet quòd lex ad multa respiciat et secundùm personas, et secundùm negotia, et secundùm tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis, et ejus bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc instituitur quòd aliquo tempore modico duret, sed quòd omni tempore perseveret per civium successionem, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. II, cap. 21, et lib. XXII, cap. 6, vers. fin.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus (Eth. lib. V, cap. 7) ponit tres species juris legalis, quod est jus positivum. Sunt enim quædam quæ simpliciter in communi ponuntur; et hæc (2) sunt *leges communes ;* et quantùm ad hujusmodi dicit quòd « legale est quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter; quando autem ponitur, differt ; » putà quòd « captivi statuto pretio redimantur.» Quædam verò sunt quæ sunt communia quantùm ad aliquid, et singularia quantùm ad aliquid; et hujusmodi dicuntur privilegia, quasi leges privatæ, quia respiciunt singulares personas; et ta-

(1) In hoc articulo docet D. Thomas legem humanam generaliter respicere personas, negotia et tempora, non autem restringi in particulari ad singulas circumstantias personarum, rerum, vel temporum.

(2) Reliquimus *hæc*, quia ita scripsisse videtur D. Thomas, prout habent omnes editiones, et P. Nicolaii femininum in plurali est communiter *hæ ;* sed reperitur etiam *hæc*. Sic Plautus Aulul. act. III, sc. V, v. 59, *hæc sunt atque aliæ multæ in magnis dotibus incommoditates* (ed. Parm.).

men potestas eorum extenditur ad multa negotia; et quantùm ad hoc subdit : « Adhuc quæcumque in singularibus legem ponunt. » Dicuntur etiam quædam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta, sicut sunt *sententiæ*, quæ pro jure habentur; et quantùm ad hoc subdit : *Et sententialia* (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd illud quod est directivum, oportet esse plurium directivum. Unde (Metaphys. lib. x, text. 4) Philosophus dicit quòd « omnia quæ sunt unius generis, mensurantur aliquo uno, quod est primum in genere illo. » Si enim essent tot regulæ vel mensuræ, quot sunt mensurata vel regulata, cessaret utique utilitas regulæ vel mensuræ, quæ est ut ex uno multa possint cognosci; et ita nulla esset utilitas legis, si non se extenderet nisi ad unum singularem actum. Ad singulares enim actus dirigendos dantur singularia præcepta prudentum; sed lex est præceptum commune, ut supra dictum est (quæst. xciv, art. 2 et 3).

Ad *tertium* dicendum, quòd « non est eadem certitudo quærenda in omnibus, » ut (Ethic. lib. i, cap. 3, in princ. et cap. 7, sub fin.) dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanæ, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus; licèt interdum deficiat ut in paucioribus (2).

ARTICULUS II. — UTRUM AD LEGEM HUMANAM PERTINEAT OMNIA VITIA COHIBERE (3).

De his etiam supra, quæst. XCI, art. 4 corp. fin. et quæst. XCIII, art. 3 ad 3, et infra, quæst. XC, art. 1 corp. et 2 2, quæst. LXIX, art. 2 ad 1, et quæst. LXXVII, art. 1 ad 4, et quæst. LXXVIII, art. 1 ad 4, et De malo, quæst. III, art. 4 ad 6, et quodl. II, art. 10, et ad 1, et 2, et Job, XI.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. Dicit enim Isidorus (Etymol. lib. v, cap. 20), quòd « leges sunt factæ, ut earum metu coerceatur audacia. » Non autem sufficienter coerceretur, nisi quælibet mala cohiberentur per legem. Ergo lex humana debet quælibet mala cohibere.

2. Præterea, intentio legislatoris est cives facere virtuosos. Sed non potest aliquis esse virtuosus, nisi ab omnibus vitiis compescatur. Ergo ad legem humanam pertinet omnia vitia compescere.

3. Præterea, lex humana à lege naturali derivatur, ut supra dictum est (quæst. xci, art. 3, et quæst. xciii, art. 3). Sed omnia vitia repugnant legi naturæ. Ergo lex humana omnia vitia debet cohibere.

Sed *contra* est quod dicitur (De lib. arb. lib. i, cap. 5, circa fin.): « Videtur mihi legem istam quæ populo regendo scribitur, rectè ista permittere, et per divinam providentiam vindicari. » Sed divina providentia non vindicat nisi vitia. Ergo rectè lex humana permittit aliqua vitia, non cohibendo ipsa.

CONCLUSIO. — Quoniam secundùm Sapientis sententiam, *qui nimium emungit, elicit sanguinem;* non potest humana lex, quæ promiscuæ ponitur multitudini, et plerosque habet imperfectos, omnia vitia cohibere, sed graviora tantùm, sine quorum prohibitione societas humana servari non posset.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (quæst. xc, art. 1 et 2), lex ponitur ut quædam regula, vel mensura humanorum actuum. Mensura autem « debet esse homogenea mensurato, » ut dicitur (Metaph. lib. x, text. 3 et 4); diversa enim diversis mensurantur. Unde oportet quòd etiam leges imponantur hominibus secundùm eorum conditionem : quia, ut Isidorus dicit (Etymol. lib. v, cap. 21), « lex debet esse possibilis, et secundùm na-

(1) Ita Nicolai. Edit. Neap. 1763 : *subditur*.

(2) Nempe in casibus particularibus, in quibus *epikià* utendum est.

(3) Sensus est hujus articuli an expediat vel sit conveniens quòd lex humana omnia vitia prohibeat.

turam, et secundùm consuetudinem patriæ. » Potestas autem sive facultas operandi. ex interiori habitu seu dispositione procedit; non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis. et virtuoso; sicut etiam non est idem possibile puero et viro perfecto; et propter hoc non ponitur eadem lex pueris quæ ponitur adultis; multa enim pueris permittuntur quæ in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur; et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quæ non essent toleranda in hominibus virtuosis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua major pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humanâ non prohibentur omnia vitia, à quibus virtuosi abstinent, sed solùm graviora, à quibus possibile est majorem partem multitudinis abstinere, et præcipuè quæ sunt in nocumentum aliorum. sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset; sicut prohibentur lege humanâ homicidia, furta, et hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd audacia pertinere videtur ad invasionem aliorum; unde præcipuè pertinet ad illa peccata quibus injuria proximis irrogatur, quæ lege humanâ prohibentur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non subitò, sed gradatim : et ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quæ sunt jam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis abstineant; alioquin imperfecti hujusmodi præcepta ferre non valentes in deteriora mala prorumperent. sicut dicitur (Prov. xxx, 33) : *Qui nimis emungit, elicit sanguinem;* et (Matth. ix), quòd *si vinum novum*, id est, præcepta perfectæ vitæ, *mittantur in utres veteres*, id est, in homines imperfectos, *utres rumpuntur, et vinum effunditur*, id est, præcepta contemnuntur, et homines ex contemptu ad pejora mala prorumpunt.

Ad *tertium* dicendum, quòd lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis; lex autem humana deficit à lege æterna. Dicit enim Augustinus (De lib. arb. lib. i, cap. 5, in fin.) : « Lex ista, quæ regendis civitatibus fertur, multa concedit, atque impunita relinquit. quæ per divinam providentiam vindicantur; neque enim quia non omnia facit, ideo quæ facit improbanda sunt. » Unde etiam lex humana non omnia potest prohibere quæ prohibet lex naturæ.

ARTICULUS III. — UTRUM LEX HUMANA PRÆCIPIAT ACTUS OMNIUM VIRTUTUM.

De his etiam supra, quæst. xciii, art. 3, et infra, quæst. c, art. 2 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd lex humana non præcipiat actus omnium virtutum. Actibus enim virtutum opponuntur actus vitiosi. Sed lex humana non prohibet omnia vitia. ut dictum est (art. præc.). Ergo etiam non præcipit actus omnium virtutum.

2. Præterea, actus virtutis à virtute procedit. Sed virtus est finis legis; et ita quod est ex virtute sub præcepto legis cadere non potest. Ergo lex humana non præcipit actus omnium virtutum.

3. Præterea, lex humana ordinatur ad bonum commune, ut dictum est (quæst. xc, art. 2). Sed quidam actus virtutum non ordinantur ad bonum commune, sed ad bonum privatum. Ergo lex non præcipit actus omnium virtutum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 1, à med.), quòd « præcipit lex et fortis opera facere. et quæ temperati, et quæ mansueti : similiter autem secundùm alias virtutes, et malitias. hæc quidem jubens. hæc autem prohibens. »

CONCLUSIO. — Non quoscumque virtutum actus lex humana præcipit, sed illos dumtaxat, per quos homo ad bonum commune ordinatur.

Respondeo dicendum quòd species virtutum distinguuntur secundùm objecta, ut ex supra dictis patet (quæst. LIV, art. 1 ad 1, et art. 2). Omnia autem objecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicujus personæ, vel ad bonum commune multitudinis; sicut ea quæ sunt fortitudinis, potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatis, vel ad conservandum jus amici sui; et simile est in aliis. Lex autem, ut dictum est (quæst. xc, art. 2), ordinatur ad bonum commune; et ideo nulla virtus est de cujus actibus lex præcipere non possit (1). Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana præcipit, sed solùm de illis qui ordinabiles sunt ad bonum commune, vel immediatè, sicut cùm aliqua directè propter bonum commune fiunt; vel mediatè, sicut cùm aliqua ordinantur à legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur, ut commune bonum justitiæ et pacis conservent.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd lex humana non prohibet omnes actus vitiosos secundùm obligationem præcepti, sicut nec præcipit omnes actus virtuosos; prohibet tamen aliquos actus singulorum vitiorum (2), sicut etiam præcipit quosdam actus singularum virtutum.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquis actus dicitur esse virtutis dupliciter : uno modo ex eo quòd homo operatur virtuosa (sicut actus virtutis justitiæ est facere recta, et actus fortitudinis facere fortia), et sic lex præcipit aliquos actus virtutum; alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa eo modo quo virtuosus operatur (3); et talis actus semper procedit à virtute, nec cadit sub præcepto legis; sed est finis, ad quem legislator ducere intendit.

Ad *tertium* dicendum, quòd non est aliqua virtus cujus actus non sint ordinabiles ad bonum commune, ut dictum est (in corp.), vel mediatè, vel immediatè.

ARTICULUS IV. — UTRUM LEX HUMANA IMPONAT HOMINI NECESSITATEM IN FORO CONSCIENTIÆ (4).

De his etiam 2 2, quæst. LX, art. 5 ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex humana non imponat homini necessitatem in foro conscientiæ. Inferior enim potestas non potest imponere legem in judicio superioris potestatis. Sed potestas humana, quæ fert legem humanam, est infra potestatem divinam. Ergo lex humana non potest imponere legem quantùm ad judicium divinum, quod est judicium conscientiæ.

2. Præterea, judicium conscientiæ maximè dependet ex divinis mandatis. Sed quandoque divina mandata evacuantur per leges humanas, secundùm illud (Matth. xv, 6) : *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras*. Ergo lex humana non imponit homini necessitatem quantùm ad conscientiam.

3. Præterea, leges humanæ frequenter ingerunt calumniam et injuriam hominibus, secundùm illud (Isai. x, 1): *Væ qui condunt leges iniquas, et*

(1) Siquidem nulla est virtus cujus aliquis actus non sit ad bonum commune ordinabilis.

(2) Id est, singulorum vitiorum aliquos actus prohibere potest; nullum est enim genus vitii cujus aliquis actus non possit contra bonum commune vertere.

(3) Quod facilè potest intelligi ex quæst. C, art. 9.

(4) De fide est legem humanam necessitatem in foro conscientiæ imponere; quod definitum est in concil. Constant. adversùs Joannem Huss. (sess. VIII et XV), à Leone X adversùs Lutherum, et in concilio Trid. (sess. VII, can. 8) contra omnes hæreticos qui hoc dogma rejecerunt.

scribentes injustitias scripserunt, ut opprimerent in judicio pauperes, et vim facerent causæ humilium populi mei! Sed licitum est unicuique oppressionem et violentiam evitare. Ergo leges humanæ non imponunt necessitatem homini quantùm ad conscientiam.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Petr. II, 19) : *Hæc est gratia, si propter conscientiam sustineat quis tristitias patiens injustè.*

CONCLUSIO. — Justæ leges humanæ obligant homines in foro conscientiæ, ratione legis æternæ à qua derivantur.

Respondeo dicendum quòd leges positæ humanitùs vel sunt justæ vel injustæ. Si quidem justæ sint, habent vim obligandi in foro conscientiæ à lege æterna, à qua derivantur, secundùm illud (Proverb. VIII, 15) : *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Dicuntur autem leges justæ, et ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune; et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; et ex forma, quando scilicet secundùm æqualitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cùm enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, et quod habet, est multitudinis, sicut et quælibet pars id quod est, est totius; unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundùm hoc leges hujusmodi onera proportionabiliter inferentes, justæ sunt, et obligant in foro conscientiæ, et sunt leges legales (1). Injustæ autem sunt leges dupliciter: uno modo per contrarietatem ad bonum humanum è contrario prædictis : vel ex fine, sicut cùm aliquis præsidens leges imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cùm aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex forma, putà cùm inæqualiter onera multitudini dispensantur, etiamsi ordinentur ad bonum commune. Et hujusmodi magis sunt violentiæ quàm leges : quia, sicut Augustinus dicit (De lib. arb. lib. I, cap. 5, parum à princ.), « lex esse non videtur, quæ justa non fuerit. » Unde tales leges non obligant in foro conscientiæ, nisi fortè propter vitandum scandalum vel turbationem (2); propter quod etiam homo juri suo debet cedere, secundùm illud (Matth. V, 41) : *Qui angariaverit te mille passus, vade cum eo alia duo; et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et pallium.* Alio modo leges possunt esse injustæ per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam; et tales leges nullo modo licet observare (3), quia, sicut dicitur (Act. IV), *obedire oportet Deo magis quàm hominibus.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Apostolus dicit (Rom. XIII, 1), *omnis potestas* (humana) *à Deo est; et ideo qui potestati resistit* (in his quæ ad potestatis ordinem pertinent), *Dei ordinationi resistit;* et secundùm hoc efficitur reus quantùm ad conscientiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de legibus humanis quæ ordinantur contra Dei mandatum; et ad hoc ordo potestatis non se extendit; unde in talibus legi humanæ non est parendum.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de lege quæ infert gravamen injustum subditis; ad quod etiam ordo potestatis divinitùs concessus

(1) Id est, veram legis rationem et formam obtinentes.

(2) In hac hypothesi non leges istæ in conscientia obligant, sed lex naturalis, quæ jubet vitari scandala et offensiones, vel perturbationes earumque occasiones.

(3) Ad mortem adeundum est, ut fecerunt olim martyres, potiùs quàm legibus istis impiis et per se malis obedire.

non se extendit ; unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo vel majori detrimento resistere possit.

ARTICULUS V. — UTRUM OMNES SUBJICIANTUR LEGI (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnes legi subjiciantur. Illi enim soli subjiciuntur legi, quibus lex ponitur. Sed Apostolus dicit (I. Timoth. I, 9) quòd *justo non est lex posita*. Ergo justi non subjiciuntur legi humanæ.

2. Præterea, Urbanus II papa dicit (et habetur in Decretis, caus. 19, quæst. 2) : « Qui lege privatâ ducitur, nulla ratio exigit ut publicâ constringatur. » Lege autem privatâ Spiritûs sancti ducuntur omnes viri spirituales, qui sunt filii Dei, secundùm illud (Rom. VIII, 14) : *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*. Ergo non omnes homines legi humanæ subjiciuntur.

3. Præterea, Jurisperitus (Ulpianus) dicit (lib. I, ff. tit. 3 De legibus et senatuscons.), quòd « princeps legibus solutus est. » Qui autem est solutus à lege, non subditur legi. Ergo non omnes subjecti sunt legi.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. XIII, 1) : *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. Sed non videtur esse subditus potestati qui non subjicitur legi quam fert potestas. Ergo omnes homines debent esse legi subjecti.

CONCLUSIO. — Quicumque potestati subjecti sunt, legi etiam subjiciuntur : non tamen omnes aliquo pœnæ timore legibus subditi sunt, sed soli mali.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. XC, art. 1), lex de sui ratione duo habet : primò quidem quòd est regula humanorum actuum ; secundò quòd habet vim coactivam. Dupliciter ergo aliquis homo potest esse legi subjectus : uno modo sicut regulatum regulæ : et hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas. Quòd autem aliquis potestati non subdatur, potest contingere dupliciter : uno modo quia est simpliciter absolutus ab ejus subjectione : unde illi qui sunt de una civitate vel regno, non subduntur legibus principis alterius civitatis vel regni, sicut nec ejus dominio ; alio modo secundùm quòd regitur superiori lege : putà si aliquis subjectus sit proconsuli, regulari debet ejus mandato, non tamen in his quæ dispensantur ei ab imperatore ; quantùm enim ad illa non adstringitur mandato inferioris, cùm superiori mandato dirigatur. Et secundùm hoc contingit quòd aliquis simpliciter subjectus legi secundùm aliqua legi non adstringitur, secundùm quæ regitur superiori lege. Alio verò modo dicitur aliquis subjectus legi, sicut coactum cogenti ; et hoc modo homines virtuosi et justi non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est coactum et violentum, est contrarium voluntati ; voluntas autem bonorum consonat legi, à qua malorum voluntas discordat ; et ideo secundùm hoc boni non sunt sub lege, sed solùm mali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de subjectione quæ est per modum coactionis. Sic enim *justis non est lex posita*, quia *ipsi sibi sunt lex, dum ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*, sicut Apostolus (Rom. II, 15) dicit. Unde in eos non habet lex vim coactivam, sicut habet in injustos.

Ad *secundum* dicendum, quòd lex Spiritûs sancti est superior omni lege humanitùs positâ ; et ideo viri spirituales secundùm hoc quòd lege Spiritûs

(1) Beguardi et Beguinæ XII[e] sæculo dogmatizaverunt eos qui perfecti sunt non esse humanæ obedientiæ subjectos, nec ad aliqua Ecclesiæ præcepta obligari. Eumdem errorem renovârunt Luther et ipsius sectarii ; quod damnatum est (conc. Viennens. Clement. *Ad nostram*, De hæret. contra Beguardos et Beguin. et in Trident. sess. VI, cap. 11, can. 19 et 20, et sess. VII, can. 8).

sancti ducuntur, non subduntur legi quantùm ad ea quæ repugnant ductioni Spiritûs sancti; sed tamen hoc ipsum est de ductu Spiritûs sancti quòd homines spirituales legibus humanis subdantur (1), secundùm illud (1. Petr. II, 13) : *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum.*

Ad *tertium* dicendum, quòd princeps dicitur esse solutus à lege quantùm ad vim coactivam legis; nullus enim propriè cogitur à seipso; lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus à lege, quia nullus in ipsum potest judicium condemnationis ferre, si contra legem agat (2). Unde super illud Psal. L : *Tibi soli peccavi*, etc., dicit Gloss. (ord. Cassiod.), quòd « rex non habet hominem qui sua facta dijudicet. » Sed quantùm ad vim directivam legis princeps subditur legi propriâ voluntate, secundùm quod dicitur, extra De constitutionibus, cap. *Cùm omnes* : « Quod quisque juris in alterum statuit, ipse eodem jure uti debet. Et Sapientis dicit auctoritas (Catonis in Rudiment.) : « Patere legem quam ipse tuleris. » Et in Codice, lib. IV C. De legib. et constitut., Theodosius et Valentinianus impp. Volusiano præfecto scribunt : « Digna vox est majestate regnantis, legibus alligatum se principem profiteri; adeo de auctoritate juris nostra pendet auctoritas. Et reverà majus imperio est subjicere legibus principatum. » Improperatur etiam his à Domino *qui dicunt, et non faciunt*, et qui *aliis onera gravia imponunt, et ipsi nec digito volunt ea movere*, ut dicitur (Matth. XXIII). Unde, quantùm ad Dei judicium, princeps non est solutus à lege quantùm ad vim directivam ejus (3), sed debet voluntarius, non coactus legem implere. — Est etiam princeps supra legem, inquantum, si expediens fuerit, potest legem mutare, et in ea dispensare pro loco et tempore.

ARTICULUS VI. — UTRUM EI QUI SUBDITUR LEGI, LICEAT PRÆTER VERBA LEGIS AGERE (4).

De his etiam infra, quæst. XCVII, art. 3 ad 1, et 2 2, quæst. LX, art. 5 ad 2 et 3, et quæst. CXLVII, art. 4 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 4, quæst. V corp. et ad 5, et dist. 37, art. 4 corp. fin. et IV, dist. 15, quæst. III, art. 2, quæst. I, et 4 corp

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat ei qui subditur legi, præter verba legis agere. Dicit enim Augustinus (lib. De vera religione, cap. 31, à med.) : « In temporalibus legibus quamvis homines judicent de his, cùm eas instituunt, tamen quando sunt institutæ et firmatæ, non licebit de ipsis judicare, sed secundùm ipsas. » Sed si aliquis prætermittat verba legis, dicens se intentionem legislatoris servare, videtur judicare de lege. Ergo non licet ei qui subditur legi, prætermittere verba legis, ut intentionem legislatoris servet.

2. Præterea, ad eum solum pertinet leges interpretari, cujus est condere leges. Sed omnium subditorum legi non est leges condere. Ergo eorum non est interpretari legislatoris intentionem, sed semper secundùm verba legis agere debent.

3. Præterea, omnis sapiens intentionem suam verbis novit explicare. Sed illi qui leges condiderunt, reputari debent sapientes; dicit enim Sapientia (Prov. VIII, 15) : *Per me reges regnant, et legum conditores justa*

(1) Quod de fide est, ut patet ex decisionibus suprà relatis.

(2) Quod verum est tantùm de regimine monarchico, ubi rex aut princeps potestate absolutâ pollet.

(3) Hic supponitur legem versari in materia quæ ejusdem rationis est in legislatore atque in subditis. Si enim lex habet materiam quæ non sit ejusmodi, sicut si statueretur quòd nemo gladium gestaret, res ità non foret.

(4) Quæritur hic de privato quolibet qui legi subditus est : nam de principe seu legislatore S. Doctor disserit, quæst. XCVII, art. 4.

decernunt. Ergo de intentione legislatoris non est judicandum nisi per verba legis.

Sed *contra* est quod Hilarius dicit (De Trinit. lib. IV, circa med.) : « Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi ; quia non sermoni res, sed rei debet esse sermo subjectus. » Ergo magis est attendendum ad causam quæ movit legislatorem quàm ad ipsa verba legis.

CONCLUSIO. — Semper ei qui legi subditur, verba legis servanda sunt, nisi adsit periculum publici boni ; quod si subitum sit non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, præter verba legis agere licet.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (qu. XC, art. 2), omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, et intantum obtinet vim et rationem legis ; secundùm verò quòd ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Unde Jurisperitus dicit (lib. I, ff. tit. 3 De legib. et senatuscons.), quòd « nulla ratio juris aut æquitatis benignitas patitur, ut quæ salubriter pro salute hominum introducuntur, ea nos duriori interpretatione contra ipsorum commodum perducamus ad severitatem. » Contingit autem multoties quòd aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, tamen in aliquibus casibus est maximè nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundùm ea quæ in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda (1) ; sicut si in civitate obsessa statuatur lex quòd portæ civitatis maneant clausæ, hoc est utile communi saluti ut in pluribus ; si tamen contingat casus quòd hostes insequantur aliquos cives, per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitati, nisi eis portæ aperirentur ; et ideo in tali casu essent portæ aperiendæ, contra verba legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit. Sed tamen hoc est considerandum, quòd si observatio legis secundùm verba non habet subitum periculum, cui oporteat statim occurri, non pertinet ad quemlibet ut interpretetur quid sit utile, et quid inutile civitati ; sed hoc solùm pertinet ad principes, qui propter hujusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi. Si verò sit subitum periculum, non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, ipsa necessitas dispensationem habet annexam, quia necessitas non subditur legi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui in casu necessitatis agit præter verba legis, non judicat de ipsa lege, sed judicat de casu singulari, in quo videt verba legis observanda non esse.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui sequitur intentionem legislatoris, non interpretatur legem simpliciter, sed in casu in quo manifestum est per evidentiam nocumenti (2) legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundùm verba legis agere, vel superiorem consulere.

Ad *tertium* dicendum, quòd nullius hominis sapientia tanta est ut possit omnes singulares casus excogitare ; et ideo non potest sufficienter per verba sua exprimere ea quæ conveniunt ad finem intentum. Et si posset legislator omnes casus considerare, non oporteret ut omnes exprimeret propter confusionem vitandam ; sed legem ferre deberet secundùm ea quæ in pluribus accidunt.

(1) In hoc casu utendum est *epikiâ*, ut aiunt theologi, hanc vocem græco mutuantes (ἐπιεικεία), quia hæc interpretatio æquitatem naturalem aut sensum communem sequitur.

(2) Al., *documenti*.

QUÆSTIO XCVII.

DE MUTATIONE LEGUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de mutatione legum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm lex humana sit mutabilis. — 2° Utrùm semper debeat mutari quando aliquid melius occurrerit. — 3° Utrùm per consuetudinem aboleatur, et utrùm consuetudo obtineat vim legis. — 4° Utrùm usus legis humanæ per dispensationem rectorum immutari debeat.

ARTICULUS I. — UTRUM LEX HUMANA DEBEAT MUTARI ALIQUO MODO (1).

De his etiam supra, quæst. XCVI, art. 5 ad 3, et art. 6, per tot., et infra, quæst. CIV, art. 3 ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex humana nullo modo debeat mutari. Lex enim humana derivatur à lege naturali, ut supra dictum est (qu. XCV, art. 2). Sed lex naturalis immobilis permanet. Ergo et lex humana debet immobilis permanere.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. V, cap. 5, à med.), « mensura maximè debet esse permanens. » Sed lex humana est mensura humanorum actuum, ut supra dictum est (quæst. XC, art. 1 et 2). Ergo debet immobiliter permanere.

3. Præterea, de ratione legis est quòd sit justa et recta, ut supra dictum est (qu. XCV, art. 3). Sed illud quod semel est rectum, semper est rectum. Ergo illud quod est semel lex, semper debet esse lex.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa med.): « Lex temporalis, quamvis justa sit, commutari tamen per tempora justè potest. »

CONCLUSIO. — Cùm lex humana sit rationis dictamen, quo humani diriguntur actus, contingit legem mutari, dum imperfectis perfectionis aliquid superadditur pro hominum, ac temporum variis conditionibus.

Respondeo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. XCI, art. 3), lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus: et secundùm hoc duplex causa potest esse quòd lex humana justè mutetur: una quidem ex parte rationis; alia verò ex parte hominum, quorum actus lege regulantur. Ex parte quidem rationis, quia humanæ rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis, quòd qui primò philosophati sunt, quædam imperfecta tradiderunt, quæ postmodum per posteriores sunt tradita magis perfectè. Ita etiam et in operabilibus; nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quædam imperfecta in multis deficientia, quæ posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quæ in paucioribus deficere possunt à communi utilitate (2). Ex parte verò hominum, quorum actus lege regulantur, lex rectè mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundùm diversas eorum conditiones diversa expediunt; sicut Augustinus ponit exemplum (De lib. arb. lib. I, cap. 6, à princ.), quòd « si populus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, rectè lex fertur, quâ tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur. Porrò, si paulatim idem

(1) Circa hanc quæstionem ita se habet concilium Lateranense: *Non debet reprehensibile judicari si secundùm varietatem temporum statuta quandòque varientur humana: præsertim cùm necessitas vel evidens utilitas id exposcit. Quoniam ipse Deus ex his quæ in Veteri Testamento statuerat, nonnulla mutavit in Novo.*

(2) Hinc S. Doctor genus humanum tanquam aptum semper progredi considerat.

populus depravatus habeat venale suffragium, et regimen flagitiosis sceleratisque committat, rectè adimitur populo talis potestas dandi honores, et ad paucorum bonorum redit arbitrium. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd naturalis lex est participatio quædam legis æternæ, ut supra dictum est (quæst. XCIII, art. 3), et ideo immobilis perseverat ; quod habet ex immobilitate et perfectione divinæ rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta ; et ideo ejus lex mutabilis est. Et præterea lex naturalis continet quædam universalia præcepta, quæ semper manent ; lex verò posita ab homine continet præcepta quædam particularia secundùm diversos casus qui emergunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd mensura debet esse permanens, quantùm est possibile. Sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omnino immutabiliter permanens ; et ideo lex humana non potest esse omnino immutabilis.

Ad *tertium* dicendum, quòd rectum in rebus corporalibus dicitur absolutè ; et ideo semper, quantùm est de se, manet rectum. Sed rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem, cui non semper proportionatur una eademque res, sicut supra dictum est (in corp.), et ideo talis rectitudo mutatur.

ARTICULUS II. — UTRUM LEX HUMANA SEMPER SIT MUTANDA, QUANDO OCCURRIT ALIQUID MELIUS (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd semper lex humana, quando aliquid melius occurrit, sit mutanda. Leges enim humanæ sunt adinventæ per rationem humanam, sicut etiam aliæ artes. Sed aliis in artibus mutatur id quod priùs tenebatur, si aliquid melius occurrat. Ergo idem est etiam faciendum in legibus humanis.

2. Præterea, ex his quæ præterita sunt, providere possumus de futuris. Sed nisi leges humanæ mutatæ fuissent supervenientibus melioribus adinventionibus, multa inconvenientia sequerentur, eò quòd leges antiquæ inveniuntur multas ruditates continere. Ergo videtur quòd leges sint mutandæ, quotiescumque aliquid melius occurrit statuendum.

3. Præterea, leges humanæ circa actus singulares hominum statuuntur. In singularibus autem perfectam cognitionem adipisci non possumus nisi per experientiam, quæ tempore indiget, ut dicitur (Ethic. lib. II, in princ. lib.). Ergo videtur quòd per successionem temporis possit aliquid melius occurrere statuendum.

Sed *contra* est quod dicitur in Decretis (dist. 12, cap. 5) : « Ridiculum est et satis abominabile dedecus, ut traditiones, quas antiquitùs à Patribus sùscepimus, infringi patiamur. »

CONCLUSIO. — **Quoniam mutatio legis communi saluti detrimentum adferre solet, non semper lex mutanda est, quando aliquid melius occurrit, nisi adsit evidens necessitas, aut maxima reipublicæ utilitas.**

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), lex humana intantum rectè mutatur, inquantum per ejus mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio, quantùm in se est, detrimentum quoddam communis salutis, quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo ; intantum quòd ea quæ contra communem consuetudinem fiunt, etiamsi sint leviora de se, graviora videntur. Unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis (2), inquantum tollitur con-

(1) Doctrinam quam in hoc articulo tradit S. Doctor semper practicè secuta est Ecclesia, ut patet ex concil. Lateran. in articulo præcedenti citato, et ex conc. Trid. sess. XXIV, cap. 1 et 2, et sess. XXI, cap. 2.

(2) Ita sentiunt omnes philosophi. Unus ex re-

suetudo. Et ideo nunquam debet mutari lex humana, nisi ex alia parte tantùm recompensetur communi saluti, quantùm ex ista parte derogatur. Quod quidem contingit vel ex hoc quòd aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit; vel ex eo quòd est maxima necessitas, vel ex eo quòd lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut ejus observatio est plurimùm nociva. Unde dicitur à jurisperito Ulpiano (lib. I, ff. tit. 4, De constit. princip.), quòd « in rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo jure quod diù æquum visum est. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ea quæ sunt artis, habent efficaciam ex sola ratione; et ideo ubicumque melioratio occurrit, est mutandum quod priùs tenebatur. Sed leges habent maximam virtutem ex consuetudine, ut Philosophus dicit (Polit. lib. II, cap. 6, circ. fin.), et ideo non sunt de facili mutandæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa concludit quòd leges sunt mutandæ; non tamen pro quacumque melioratione; sed pro magna utilitate vel necessitate, ut dictum est (in corp. art.).

Et similiter dicendum est ad *tertium*.

ARTICULUS III. — UTRUM CONSUETUDO POSSIT OBTINERE VIM LEGIS (1).

De his etiam 2 2, quæst. LXXIX, art. 2 ad 2, et quæst. C, art. 2 corp. et quodl. II, art. 8 corp. princ. et quodl. IX, art. 15.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd consuetudo non possit obtinere vim legis, nec legem amovere. Lex enim humana derivatur à lege naturæ, et à lege divina, ut ex supra dictis patet (quæst. XCIII, art. 3, et quæst. XCV, art. 2). Sed consuetudo hominum non potest mutare legem naturæ, nec legem divinam. Ergo etiam nec legem humanam immutare potest.

2. Præterea, ex multis malis non potest fieri unum bonum. Sed ille qui incipit primò contra legem agere, malè facit. Ergo multiplicatis similibus actibus non efficietur aliquod bonum. Lex autem est quoddam bonum, cùm sit regula humanorum actuum. Ergo per consuetudinem non potest removeri lex, ut ipsa consuetudo legis vim obtineat.

3. Præterea, ferre leges pertinet ad publicas personas, ad quas pertinet regere communitatem, unde privatæ personæ legem facere non possunt. Sed consuetudo invalescit per actus privatarum personarum. Ergo consuetudo non potest obtinere vim legis, per quam lex removeatur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in epistola ad Casulanum : « Mos populi Dei, et instituta majorum pro lege sunt tenenda; et sicut prævaricatores legum divinarum, ita et contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coercendi sunt. »

CONCLUSIO. — Cùm unusquisque hoc eligere videatur ut bonum, quod opere implet, certum est non per verba tantummodo, sed etiam per opera seu actus, maximè multiplicatos (qui consuetudinem efficiunt) legem causari, ut rectè consuetudo vim legis habere dicatur.

Respondeo dicendum quòd omnis lex proficiscitur à ratione et voluntate legislatoris: lex quidem divina et naturalis à rationabili Dei voluntate, lex autem humana à voluntate hominis ratione regulata. Sicut autem ratio et voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto; hoc enim unusquisque eligere videtur ut bonum, quod opere implet. Manifes-

centioribus scribebat ipse : « C'est surtout la grande antiquité des lois qui les rend saintes et vénérables; le peuple méprise bientôt celles qu'il voit changer tous les jours (Rousseau, Préface de son *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*).

(1) Consuetudo de qua hic agitur est consuetudo facti, quæ à S. Doctore definitur : *frequentia operandi liberè eodem modo.*

tum est autem quòd verbo humano potest et mutari lex, et etiam exponi, inquantum manifestat interiorem motum et conceptum rationis humanæ; unde etiam et per actus maximè multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi, et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat; inquantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, et rationis conceptus efficacissimè declaratur. Cùm enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis judicio provenire. Et secundùm hoc consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd lex naturalis et divina procedit à voluntate divina, ut dictum est (in corp.), unde non potest mutari per consuetudinem procedentem à voluntate hominis; sed solùm per auctoritatem divinam mutari posset; et inde est quòd nulla consuetudo vim legis obtinere potest contra legem divinam vel legem naturalem. Dicit enim Isidorus in Synonym. (lib. II, cap. 16, circ. med.): « Usus auctoritati cedat; pravum usum lex et ratio vincat (1). »

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. XCVI, art. 6), leges humanæ in aliquibus casibus deficiunt. Unde possibile est quandoque præter legem agere, in casu scilicet in quo deficit lex; et tamen actus non erit malus; et cùm tales casus multiplicantur propter aliquam mutationem hominum, tunc manifestatur per consuetudinem quòd lex ulteriùs non est utilis; sicut etiam manifestaretur si lex contraria verbo promulgaretur. Si autem adhuc maneat ratio eadem, propter quam prima lex utilis erat, non consuetudo legem, sed lex consuetudinem vincit (2); nisi fortè propter hoc solùm inutilis lex videatur, quoniam non est possibilis secundùm consuetudinem patriæ, quæ erat una de conditionibus legis. Difficile enim est consuetudinem multitudinis removere.

Ad *tertium* dicendum, quòd multitudo, in qua consuetudo introducitur, duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quæ possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quod consuetudo manifestat, quàm auctoritas Principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi inquantum gerit personam multitudinis; unde licèt singulæ personæ non possint condere legem, tamen totus populus condere legem potest. Si verò multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem vel legem à superiori potestate positam removendi, tamen ipsa consuetudo in tali multitudine prævalens obtinet vim legis, inquantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere; ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo introduxit (3).

ARTICULUS IV. — UTRUM RECTORES MULTITUDINIS POSSINT IN LEGIBUS HUMANIS DISPENSARE (4).

De his etiam supra, quæst. XCVI, art. 6, et infra, quæst. C, art. 8 corp. et 2 2, quæst. LXXXVIII, art. 10 corp. et ad 2, et quæst. LXXXIX, art. 9, et quæst. CXLVII, art. 4 corp. et ad 1, et Sent. III, dist. 37, art. 4, et IV, dist. 15, quæst. III, art. 2, quæst. I, et dist. 27, quæst. III, art. 3 ad 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 125 fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd rectores multitudinis non

(1) Hinc requiritur ut consuetudo vim legis habeat, quòd non sit contraria neque legi divinæ, neque legi naturali.

(2) Consuetudo quæ legem abrogat debet esse, secundùm varias locorum ac temporum aut personarum circumstantias, utilior aut bono communi conformior quàm lex ipsa.

(3) Juxta illud axioma: *Qui tacet consentire videtur.*

(4) Dispensare est aliquem eximere ab obligatione servandi legem, ejus ratione et materiâ manente invariabiliter.

possint in legibus humanis dispensare. Lex enim statuta est pro communi utilitate, ut Isidorus dicit (Etym. lib. v, cap. 21). Sed commune bonum non debet intermitti pro privato commodo alicujus personæ; quia, ut dicit Philosophus (Ethic. lib. I, cap. 2), « bonum gentis divinius est quàm bonum unius hominis. » Ergo videtur quòd non debeat dispensari cum aliquo, ut contra legem communem agat.

2. Præterea, illis qui super alios constituuntur præcipitur (Deuter. I, 17) *Ita parvum audietis ut magnum; nec accipietis cujusquam personam, quia Dei judicium est*. Sed concedere alicui quod communiter denegatur omnibus, videtur esse acceptio personarum. Ergo hujusmodi dispensationes facere rectores multitudinis non possunt, cùm hoc sit contra præceptum legis divinæ.

3. Præterea, lex humana, si sit recta, oportet quòd consonet legi naturali et legi divinæ; aliter enim non congrueret religioni, nec conveniret disciplinæ; quod requiritur ad legem, ut Isidorus dicit (Etym. lib. v, cap. 3). Sed in lege naturali et divina nullus homo potest dispensare. Ergo nec etiam in lege humana.

Sed *contra* est quod dicit Apotolus (I. Cor. IX, 17) : *Dispensatio mihi credita est*.

CONCLUSIO. — Ad multitudinis rectores legum dispensatio spectat, dummodo prudenter, et non sine causa fiat.

Respondeo dicendum quòd dispensatio propriè importat commensurationem alicujus communis ad singula. Unde etiam gubernator familiæ dicitur dispensator, inquantum unicuique de familia cum pondere et mensura distribuit et operationes, et necessaria vitæ. Sic igitur et in quacumque multitudine ex eo dicitur aliquis dispensare, quia ordinat qualiter aliquod commune præceptum sit à singulis adimplendum. Contingit autem quandoque quòd aliquod præceptum quod est ad commodum multitudinis ut in pluribus, non est conveniens huic personæ vel in hoc casu; quia vel per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur aliquod malum; sicut ex supra dictis patet (quæst. XCVI, art. 6). Periculosum autem esset ut hoc judicio cujuslibet committeretur, nisi fortè propter evidens et subitum periculum, ut supra dictum est (ibid.). Et ideo ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana, quæ suæ auctoritati innititur, ut scilicet in personis vel in casibus in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut præceptum legis non servetur. Si autem absque hac ratione pro sola voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens; infidelis quidem, si non habet intentionem ad bonum commune; imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret; propter quod Dominus dicit (Luc. XII, 42) : *Quis, putas, est fidelis dispensator et prudens, quem constituit dominus super familiam suam* (1)?

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quando cum aliquo dispensatur ut legem communem non servet, non debet fieri in præjudicium boni communis; sed eâ intentione ut ad bonum commune proficiat.

Ad *secundum* dicendum, quòd non est acceptio personarum, si non serventur æqualia in personis inæqualibus. Unde quando conditio alicujus

(1) Dispensatio data sine ratione sufficienti semper est illicita. Soto, Wiggers, et alii volunt peccatum esse veniale, sed Suarez, Cajetanus, Sylvius et alii illud supponunt mortale. Attamen dispensatio est valida si non detur ex commissione, sed ab auctore legis illius in qua dispensatur.

personæ requirit rationabiliter ut in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio, si ei aliqua specialis gratia fit.

Ad *tertium* dicendum, quòd lex naturalis, inquantum continet præcepta communia, quæ nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis verò præceptis, quæ sunt quasi conclusiones præceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur; putà quòd mutuum non reddatur proditori patriæ, vel aliquid hujusmodi. Ad legem autem divinam ita se habet quilibet homo, sicut persona privata ad legem publicam, cui subjicitur. Unde sicut in lege humana publica non potest dispensare nisi ille à quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit; ita in præceptis juris divini, quæ sunt à Deo, nullus potest dispensare nisi Deus, vel is cui ipse specialiter, committeret (1).

QUÆSTIO XCVIII.

DE LEGE VETERI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de lege veteri; et primò de ipsa lege; secundo de præceptis ejus. — Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm lex vetus sit bona. — 2° Utrùm sit à Deo. — 3° Utrùm sit à Deo mediantibus angelis. — 4° Utrùm data sit omnibus. — 5° Utrùm omnes obliget. — 6° Utrùm congruo tempore fuerit data.

ARTICULUS I. — UTRUM LEX VETUS FUERIT BONA (2).

De his etiam infra, art. 2 ad 1 et 2, et Rom. VII, lect. 2 et 3, et Gal. III, lect. 7 et 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex vetus non fuerit bona. Dicitur enim (Ezech. XX, 25) : *Dedi eis præcepta non bona, et judicia in quibus non vivent.* Sed lex non dicitur bona nisi propter bonitatem præceptorum quæ continet. Ergo lex vetus non fuit bona.

2. Præterea, ad bonitatem legis pertinet ut communi saluti proficiat, sicut Isidorus dicit (Etym. lib. V, cap. 3). Sed lex vetus non fuit salutifera, sed magis mortifera et nociva; dicit enim Apostolus (Rom. VII, 8) : *Sine lege peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine lege aliquando; sed cùm venisset mandatum, peccatum revixit; ego autem mortuus sum;* et (Rom. V, 20) : *Lex subintravit, ut abundaret delictum.* Ergo lex vetus non fuit bona.

3. Præterea, ad bonitatem legis pertinet quòd sit possibilis ad observandum, et secundùm naturam, et secundùm humanam consuetudinem. Sed hoc non habuit lex vetus; dicit enim Petrus (Act. XV, 10) : *Quid tentatis imponere jugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?* Ergo videtur quòd lex vetus non fuerit bona.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. VII, 12) : *Itaque lex quidem sancta est, et mandatum sanctum, et justum, et bonum.*

CONCLUSIO. — **Lex vetus, cùm fuerit secundùm rectam rationem tradita, et ea homines à concupiscentiis et peccatis abstinerent, bona fuit, quanquam non secundùm perfectam bonitatis rationem, quia nihil ad perfectum adduxit lex.**

Respondeo dicendum quòd absque omni dubio lex vetus bona fuit (3). Sicut enim doctrina ostenditur esse vera ex hoc quòd consonat rationi, ita

(1) Summus ipse Pontifex potest dispensare in omnibus quæ sunt juris merè canonici; in decretis conciliorum etiam generalium, immo etiam et in legibus quas apostoli ex eorum auctoritate propriâ condiderunt, sed non in iis quæ Christus ipse instituit et, mediantibus apostolis, promulgavit; ut sacramentorum numerus, materia, forma.

(2) Nomine veteris legis S. Doctor non intelligit sola præcepta Decalogi tabulis lapideis inscripta, sed totam eam doctrinam seu dispositionem quæ per Moysen populo israelitico data est, juxta illud (Deut. XXXIII) : *Legem præcepit nobis Moyses.*

(3) De fide est legem veterem esse bonam, quod definitum est contra Simonem Magum, marcio-

etiam lex aliqua ostenditur esse bona ex hoc quòd consonat rationi creatæ. Lex autem vetus rationi consonabat, quia concupiscentiam reprimebat, quæ rationi adversatur, ut patet in illo mandato: *Non concupisces rem proximi tui*, quod ponitur (Exod. xx, 17): ipsa etiam omnia peccata prohibebat, quæ sunt contra rationem. Unde manifestum est quòd bona erat. Et hæc est ratio Apostoli (Rom. vii, 22): *Condelector*, inquit, *legi Dei secundùm interiorem hominem;* et iterum (ibid. xvi): *Consentio legi, quoniam bona est.* Sed notandum est quòd bonum diversos gradus habet, ut Dionysius dicit (De divin. nomin. cap. 4, part. 4, lect. 16). Est enim aliquod bonum perfectum et aliquod bonum imperfectum. Perfecta quidem bonitas est in his quæ ad finem ordinantur, quando aliquid est tale quod per se est sufficiens inducere ad finem. Imperfectum autem bonum est quod operatur aliquid ad hoc quòd perveniatur ad finem, non tamen sufficit ad hoc quòd ad finem perducat; sicut medicina perfectè bona est quæ hominem sanat; imperfecta autem est quæ hominem adjuvat, sed tamen sanare non potest. Est autem sciendum quòd est alius finis legis humanæ, et alius legis divinæ. Legis enim humanæ finis est temporalis tranquillitas civitatis; ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantùm ad illa mala quæ possunt perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinæ est perducere hominem ad finem felicitatis æternæ; qui quidem finis impeditur per quodcumque peccatum, et non solùm per actus exteriores, sed etiam per interiores. Et ideo illud quod sufficit ad perfectionem legis humanæ, ut scilicet peccata prohibeat, et pœnam apponat, non sufficit ad perfectionem legis divinæ; sed oportet quòd hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis æternæ; quod quidem fieri non potest nisi per gratiam Spiritûs sancti, per quam *diffunditur charitas in cordibus nostris*, quæ legem adimplet. *Gratia enim Dei vita æterna*, ut dicitur (Rom. vi, 23). Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit; reservabatur enim hoc Christo; quia ut dicitur (Joan. i, 17): *Lex per Moysen data est; gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Et inde est quòd lex vetus bona quidem est, sed imperfecta, secundùm illud (Hebr. vii, 19): *Nihil ad perfectum adduxit lex* (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dominus loquitur ibi de præceptis cæremonialibus; quæ quidem dicuntur *non bona*, quia gratiam non conferebant, per quam homines à peccato mundarentur; cùm tamen per hujusmodi se peccatores ostenderent. Unde signanter dicitur: *Et judicia in quibus non vivent*, id est, per quæ vitam gratiæ obtinere non possunt. Et postea subditur: *Et pollui eos in muneribus suis*, id est, pollutos ostendi, *cùm offerrent omne quod aperit vulvam, propter delicta sua.*

Ad *secundum* dicendum, quòd lex dicitur occidisse, non quidem effectivè, sed occasionaliter ex sua imperfectione, inquantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quod mandabat, vel vitare quod vetabat. Et sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus. Unde et Apostolus ibidem dicit: *Occasione acceptâ peccatum per mandatum seduxit me, et per illud occidit.* Ex hâc etiam ratione dicitur quòd *lex subintravit, ut abundaret delictum;* ut ly *ut* teneatur consecutivè, non causaliter, inquantum scilicet homines accipientes occasionem à lege abundantiùs peccaverunt; tum quia gravius fuit peccatum post legis prohibi-

nitas, manichæos et alios quosdam hæreticos qui illud dogma negârunt.

(1) Conf. quæ dicenda sunt infra (quæst. cvii, art. 1 et 2).

tionem; tum etiam quia concupiscentia crevit; magis enim concupiscimus quod nobis prohibetur.

Ad *tertium* dicendum, quòd jugum legis servari non poterat sine gratia adjuvante, quam lex non dabat. Dicitur enim (Rom. IX, 16): *Non est volentis neque currentis*, scilicet velle et currere in præceptis Dei, *sed miserentis Dei.* Unde (Psalm. CXVIII, 32) dicitur: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cùm dilatasti cor meum*, scilicet per donum gratiæ et charitatis.

ARTICULUS II. — UTRUM LEX VETUS FUERIT A DEO (1).

De his etiam infra, quæst. CVI, art. 2 ad 3, et art. 4 ad 3, et quæst. CVII, art. 1 corp. fin. et part. III, quæst. XLII, art. 4 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex vetus non fuerit à Deo. Dicitur enim (Deut. XXXII, 4): *Dei perfecta sunt opera.* Sed lex vetus fuit imperfecta, ut supra dictum est (art. præc. et quæst. XCI, art. 5). Ergo lex vetus non fuit à Deo.

2. Præterea (Eccle. III, 14), dicitur: *Didici quòd omnia opera quæ fecit Deus, perseverent in æternum.* Sed lex vetus non perseverat in æternum; dicit enim Apostolus (Heb. VII, 18): *Reprobatio fit quidem præcedentis mandati propter infirmitatem ejus et inutilitatem.* Ergo lex vetus non fuit à Deo.

3. Præterea, ad sapientem legislatorem pertinet non solùm mala auferre, sed etiam occasiones malorum. Sed vetus lex fuit occasio peccati, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo ad Deum, *cui nullus est similis in legislatoribus*, ut dicitur (Job, XXXVI, 22), non pertinebat legem talem dare.

4. Præterea (I. ad Timoth. II, 4), dicitur quòd *Deus vult omnes homines salvos fieri.* Sed lex vetus non sufficiebat ad salutem hominum, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo ad Deum non pertinebat talem legem dare. Lex ergo vetus non est à Deo.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Matth. XV, 6), loquens Judæis, quibus erat lex vetus data: *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras;* et paulò ante præmittitur: *Honora patrem tuum et matrem tuam;* quod manifestè in lege veteri continetur. Ergo lex vetus est à Deo.

CONCLUSIO. — Lex vetus quoniam hominem ad Christum adducebat, per quem diabolus ejiciendus erat, non à diabolo, sed à Deo data est.

Respondeo dicendum quòd lex vetus à bono Deo data est qui est Pater Domini nostri Jesu Christi. Lex enim vetus homines ordinabat ad Christum dupliciter: uno quidem modo testimonium Christo perhibendo; unde ipse dicit (Luc. ult. 44): *Oportet impleri omnia quæ scripta sunt in lege, et in Psalmis, et in prophetis de me*; et (Joan. V, 46): *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi*; *de me enim ille scripsit.* Alio modo per modum cujusdam dispositionis, dum retrahens homines à cultu idololatriæ, concludebat eos sub cultu unius Dei, à quo salvandum erat humanum genus per Christum. Unde Apostolus dicit (Gal. III, 23): *Priusquam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem quæ revelanda erat.* Manifestum est autem quòd ejusdem est disponere ad finem, et ad finem perducere (2): et dico *ejusdem* per se, vel per suos subditos; non enim diabolus legem tulisset, per quam homines adducerentur ad Chris-

(1) De fide est legem veterem à bono principio, scilicet à Deo vero fuisse datam, contra manichæos aliosque veteres hæreticos qui dogmatizaverunt legem veterem fuisse à malo principio, sive à diabolo et non à Deo.

(2) Utraque lex igitur ab eodem auctore fuit. Unde concilium Tolet. contrariam sententiam ità profligavit: *Si quis dixerit vel crediderit alterum Deum esse priscæ legis, alterum Evangeliorum; anathema sit.*

tum, per quem erat ejiciendus, secundùm illud (Matth. XII, 26) : *Si Satanas Satanam ejicit, divisum est regnum ejus.* Et ideo ab eodem Deo à quo facta est salus hominum per gratiam Christi, lex vetus data est.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quod tamen est perfectum secundùm tempus; sicut dicitur aliquis puer perfectus non simpliciter, sed secundùm temporis conditionem ; ita etiam præcepta quæ pueris dantur, sunt quidem perfecta secundùm conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter ; et talia fuerunt præcepta legis. Unde Apostolus dicit (Galat. III, 24) : *Lex pædagogus noster fuit in Christo.*

Ad *secundum* dicendum, quòd opera Dei perseverant in æternum, quæ sic Deus fecit ut in æternum perseverent ; et hæc sunt ea quæ sunt perfecta. Lex autem vetus reprobatur tempore perfectionis gratiæ, non tanquam mala, sed tanquam infirma et inutilis pro isto tempore : quia, ut subdit, *nihil ad perfectum adduxit lex.* Unde (Galat. III, 25) dicit Apostolus : *Ubi venit fides, jam non sumus sub pædagogo.*

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXIX, art. 4), Deus aliquando permittit aliquos cadere in peccatum, ut exinde humilientur; ita etiam voluit talem legem dare, quam suis viribus homines implere non possent ; ut sic, dum homines præsumentes de se, peccatores se invenirent, humiliati recurrerent ad auxilium gratiæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum homines ; tamen aderat aliud auxilium à Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant, scilicet fides Mediatoris, per quam justificati sunt antiqui patres, sicut etiam nos justificamur ; et sic Deus non deficiebat hominibus quin daret eis salutis auxilia (1).

ARTICULUS III. — UTRUM LEX VETUS DATA FUERIT PER ANGELOS (2).

De his etiam infra, art. 6, arg. Sed cont., et Isa. VI, com. 5, et Gal. III, lect. 7, et Coloss. II, lect. 4, et Hebr. I, cap. 1, et cap. 2 fin. et cap. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd lex vetus non fuerit data per angelos, sed immediatè à Deo. Angelus enim *nuntius* dicitur; et sic nomen angeli ministerium importat, non dominium, secundùm illud (Psal. CII, 20) : *Benedicite Domino, omnes angeli ejus..., ministri ejus.* Sed vetus lex à Domino tradita esse perhibetur ; dicitur enim (Exod. XX, 1) : *Locutusque est Dominus sermones hos;* et postea subditur : *Ego enim sum Dominus Deus tuus.* Et idem modus loquendi frequenter repetitur in Exodo, et in libris consequentibus legis. Ergo lex est immediatè data à Deo.

2. Præterea, sicut dicitur (Joan. I, 17), *lex per Moysen data est.* Sed Moyses immediatè accepit à Deo; dicitur enim (Exod. XXXIII, 2) : *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut loqui solet amicus ad amicum suum.* Ergo lex vetus immediatè data est à Deo.

3. Præterea, ad solum principem pertinet legem ferre, ut supra dictum est (quæst. XC, art. 3). Sed solus Deus est princeps salutis animarum ; angeli verò sunt *administratorii spiritus*, ut dicitur (Hebr. I, 14). Ergo lex vetus per angelos dari non debuit, cùm ordinaretur ad animarum salutem.

Sed *contra* est quod dicit Apostolus (Galat. III, 19) : Lex data est *per an-*

(1) De verbis quæ ex I. ad Tim. II in argumento apponuntur, vide part. I, quæst. XIX, art. 6.

(2) Doctrina in hoc articulo à S. Doctore tradita communiter à Patribus accipitur. Sunt tamen inter eos nonnulli qui per angelum intelligunt Verbum Dei. Ita Cypr. (lib. II, cont. Jud. cap. 15) ; Tertull. (lib. cont. Jud. c. 9) ; Euseb. Cæsar. lib. I Demonst. cap. 5, et lib. V, cap. 19), sed eorum interpretatio contorta videtur.

gelos in manu Mediatoris; et (Act. VII, 53) dicit Stephanus : *Accepistis legem in dispositione angelorum.*

CONCLUSIO. — Sicut conveniens fuit novam legem tanquam perfectiorem veteri, dari hominibus immediatè à Deo; ita decuit veterem angelico ministerio hominibus revelari.

Respondeo dicendum quòd lex data est à Deo per angelos. Et præter rationem generalem, quam Dionysius assignat (De cœlest. hierar. cap. 4, ante med.) quòd « divina debent deferri ad homines mediantibus angelis, » specialis ratio est quare legem veterem per angelos dari oportuit. Dictum est enim (art. 1 hujus quæst.), quòd lex vetus imperfecta erat, sed disponebat ad salutem perfectam generis humani, quæ futura erat per Christum. Sic autem videtur in omnibus potestatibus et artibus ordinatis, quòd ille qui est superior, principalem et perfectum actum operatur per seipsum; ea verò quæ disponunt ad perfectionem ultimam, operatur per suos ministros; sicut navifactor compaginat navem per seipsum, sed præparat materiam per artifices subministrantes. Et ideo conveniens fuit ut lex perfecta novi Testamenti daretur immediatè per ipsum Deum hominem factum; lex autem vetus per ministros Dei, scilicet per angelos, daretur hominibus. Et per hunc modum Apostolus (Hebr. I, 5) probat eminentiam novæ legis ad veterem : quia in novo Testamento *locutus est nobis Deus in Filio suo;* in veteri autem Testamento *est sermo factus per angelos.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Gregorius dicit in principio Moralium (in præfat. cap. 1, à med.), « Angelus qui Moysi apparuisse describitur, modò angelus, modò Dominus memoratur; angelus videlicet propter hoc quòd exteriùs loquendo serviebat; Dominus autem dicitur, quia interiùs præsidens loquendi efficaciam ministrabat; » et inde est etiam quòd quasi ex persona Domini angelus loquebatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 27, paulò post princ.), in Exod. dicitur : *Locutus est Dominus Moysi facie ad faciem;* et paulò post subditur : *Ostende mihi gloriam tuam.* « Sentiebat ergo quod videbat, et quod non videbat desiderabat. » Non ergo videbat ipsam Dei essentiam (1), et ita non immediatè ab eo instruebatur. Quod ergo dicitur quòd *loquebatur ei facie ad faciem,* secundum opinionem populi loquitur Scriptura, qui putabat Moysen *ore ad os loqui* cum Deo, cùm per subjectam creaturam, id est, per angelum et nubem, ei loqueretur et appareret; vel per visionem faciei intelligitur quædam eminens contemplatio et familiaris, infra essentiæ divinæ visionem.

Ad *tertium* dicendum, quòd solius principis est suâ auctoritate legem instituere; sed quandoque legem institutam per alios promulgat; et ita Deus suâ auctoritate instituit legem, sed per angelos promulgavit (2).

ARTICULUS IV. — UTRUM LEX VETUS DARI DEBUERIT SOLI POPULO JUDÆORUM.

De his etiam infra, art. 5 corp. et Sent. III, dist. 25, quæst. XLII, art. 2, quæst. II ad 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex vetus non debuit dari soli populo Judæorum. Lex enim vetus disponebat ad salutem, quæ futura erat per Christum, ut dictum est (art. præc.). Sed salus illa non erat futura solùm in Judæis, sed in omnibus gentibus, secundùm illud (Isa. XLIX, 6): *Parùm est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Jacob, et fæces Israel*

(1) Conf. part. I, quæst. XII, art. 11.

(2) Ministerium ab angelis exhibitum in eo constitit, juxta Sylvium, quòd excitarent tonitrua, fulgura, clangorem tubæ, fumum, ignem, ac insuper quòd unus in persona Dei apparens, voces quæ audiebantur formaret, præcepta eloqueretur et Moysi traderet.

convertendas; dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terræ. Ergo lex vetus dari debuit omnibus gentibus et non uni populo tantùm.

2. Præterea, sicut dicitur (Act. x, 14), *non est personarum acceptor Deus; sed in omni gente qui timet Deum, et facit justitiam, acceptus est illi.* Non ergo magis uni populo quàm aliis viam salutis debuit aperire.

3. Præterea, lex data est per angelos, sicut jam dictum est (art. præc.). Sed ministeria angelorum Deus non solùm Judæis, sed omnibus gentibus semper exhibuit : dicitur enim (Eccl. XVII, 14) : *In unamquamque gentem præposuit rectorem.* Omnibus etiam gentibus temporalia bona largitur, quæ minùs sunt curæ Deo quàm spiritualia bona. Ergo etiam legem omnibus populis debuit dare.

Sed *contra* est quod dicitur (Rom. III, 1) : *Quid ergo ampliùs Judæo est?... Multùm quidem per omnem modum. Primùm quidem quia credita sunt illis eloquia Dei;* et dicitur (Psal. CXLVII, 20) : *Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis.*

CONCLUSIO. — Quoniam promissiones de Christo, Judæorum patribus factæ sunt, et decebat eum populum ex quo Christus nasciturus erat, quâdam speciali præ reliquis nationibus sanctitate pollere, soli Judæorum populo lex vetus dari debuit.

Respondeo dicendum quòd posset una ratio assignari, quare potiùs populo Judæorum data sit lex quàm aliis populis : quia aliis populis ad idololatriam declinantibus, solus populus Judæorum in cultu unius Dei remansit; et ideo alii populi indigni erant legem recipere, ne sanctum canibus daretur. Sed ista ratio conveniens non videtur : quia populus ille etiam post legem latam ad idololatriam declinavit, quod gravius fuit, ut patet (Exod. XXXII, et Amos v, 25) : *Numquid hostias et sacrificium obtulistis mihi in deserto quadraginta annis, domus Israel, et portâstis tabernaculum Moloch Deo vestro, et imaginem idolorum vestrorum, sidus Dei vestri, quæ fecistis vobis?* Expressè etiam dicitur (Deut. IX, 6) : *Scito, quòd non propter justitias tuas Dominus Deus tuus dedit tibi terram hanc in possessionem, cùm durissimæ cervicis sis populus.* Sed ratio ibi præmittitur : *Ut compleret verbum suum Dominus, quod sub juramento pollicitus est patribus tuis Abraham, Isaac et Jacob.* Quæ autem promissio eis sit facta, ostendit Apostolus (Gal. III, 16), dicens : *Abrahæ dictæ sunt promissiones, et semini ejus. Non dicit, Seminibus, quasi in multis; sed quasi in uno, et semini tuo, qui est Christus.* Deus igitur et legem et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem patribus eorum factam, ut ex eis Christus nasceretur. Decebat enim ut ille populus ex quo Christus nasciturus erat, quâdam speciali sanctificatione polleret, secundùm illud quod dicitur (Lev. XIX, 2) : *Sancti eritis, quia ego sanctus sum.* Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abrahæ, ut talis promissio ei fieret, ut scilicet Christus ex ejus semine nasceretur, sed ex gratuita Dei electione et vocatione. Unde dicitur (Isa. XLI) : *Quis suscitavit ab Oriente justum, vocavit eum ut sequeretur se?* Sic ergo patet quòd ex sola gratuita electione Patres promissionem acceperunt, et populus ex eis progenitus legem accepit, secundùm illud (Deut. IV, 36) : *Audisti verba illius de medio ignis, quia dilexit patres tuos, et elegit semen eorum post illos.* Si autem rursùs quæratur quare hunc populum elegit, ut ex eo Christus nasceretur, et non alium; conveniet responsio Augustini, quâ dicit super Joan. (tract. 26, paulò post princ.) : « Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamvis salus futura per Christum,

esset omnibus gentibus præparata, tamen oportebat ex uno populo Christum nasci, qui propter hoc præ aliis prærogativas habuit, secundùm illud (Rom. IX, 4) : *Quorum*, scilicet Judæorum, *est adoptio filiorum, et testamentum, et legislatio, quorum patres, et ex quibus Christus est secundùm carnem.*

Ad *secundum* dicendum, quòd acceptio personarum locum habet in his quæ ex debito dantur; in his verò quæ ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio personarum locum non habet (1). Non enim est personarum acceptor qui ex liberalitate de suo dat uni, et non alteri; sed si esset dispensator bonorum communium, et non distribueret æqualiter secundùm merita personarum, esset personarum acceptor. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex sua gratia; unde non est personarum acceptor, si quibusdam præ aliis conferat. Unde Augustinus dicit (lib. De prædest. sanctorum, cap. 8, aliquant. à princ.) : « Omnes quos Deus docet, misericordiâ docet; quos autem non docet, judicio non docet; » hoc enim venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis.

Ad *tertium* dicendum, quòd beneficia gratiæ subtrahuntur homini propter culpam; sed beneficia naturalia non subtrahuntur; inter quæ sunt ministeria angelorum, quæ ipse naturarum ordo requirit, ut scilicet per media gubernentur infima; et etiam corporalia subsidia, quæ non solùm hominibus, sed etiam jumentis Deus administrat, secundùm illud (Psal. XXXV, 6) : *Homines et jumenta salvabis, Domine.*

ARTICULUS V. — UTRUM OMNES HOMINES OBLIGARENTUR SERVARE LEGEM VETEREM.

De his etiam 2 2, quæst. LXXXV, art. 4 ad 1, et Sent. III, dist. 25, quæst. II, art. 2 ad 5, et Rom. VI, lect. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes homines obligabantur ad observandam veterem legem. Quicumque enim subditur regi, oportet quòd subdatur legi ipsius. Sed vetus lex est data à Deo, qui est Rex omnis terræ, ut in Ps. XLVI dicitur. Ergo omnes habitantes terram tenebantur ad observantiam legis.

2. Præterea, Judæi salvari non poterant, nisi legem veterem observarent; dicitur enim (Deut. XXVII) : *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis hujus, nec eos opere perficit.* Si igitur alii homines sine observantia legis veteris potuissent salvari, pejor fuisset conditio Judæorum quàm aliorum hominum.

3. Præterea, gentiles ad ritum Judaicum et ad observantias legis admittebantur : dicitur enim (Exod. XII, 48) : *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere phase Domini, circumcidetur prius omne masculinum ejus, et tunc ritè celebrabit, eritque sicut indigena terræ.* Frustra autem ad observantias legales fuissent extranei admissi ex ordinatione divina, si absque legalibus observantiis salvari potuissent. Ergo nullus salvari poterat, nisi legem observaret.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De cœlest. hierarch. cap. 9, post med.) quòd « multi gentilium per angelos sunt reducti in Deum. » Sed constat quòd gentiles legem non observabant. Ergo absque observantia legis potuerunt aliqui salvari.

CONCLUSIO. — Quoniam lex vetus ad legem naturæ, quædam Judæis propria superaddebat; populus Judaicus ad omnia legis veteris præcepta, reliquæ autem nationes ad ea tantummodo quæ naturæ legem concernebant, obligabantur.

(1) Conf. ea de re quæ dicta sunt part. I, quæst. XXIII, art. 5 ad 3, et 2 2, quæst. LXIII, art. 1.

Respondeo dicendum quòd lex vetus manifestabat præcepta legis naturæ, et superaddebat quædam propria præcepta. Quantùm igitur ad illa quæ lex vetus continebat de lege naturæ, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis, non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturæ; sed quantùm ad illa quæ lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis, nisi solus populus Judæorum. Cujus ratio est, quia lex vetus, sicut dictum est (art. præc.), data est populo Judæorum, ut quamdam prærogativam sanctitatis obtineret propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quæcumque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos; sicut ad quædam obligantur clerici, qui mancipantur divino ministerio, ad quæ laici non obligantur; similiter et religiosi ad quædam perfectionis opera obligantur ex sua professione, ad quæ sæculares non obligantur; et similiter ad quædam specialia obligabatur populus ille ad quæ alii populi non obligabantur. Unde dicitur (Deut. XVIII, 13) : *Perfectus eris et absque macula coram Domino Deo tuo*. Et propter hoc etiam quâdam professione utebantur, ut patet (Deuteron. XXVI, 3) : *Profiteor hodie coram Domino Deo tuo*, etc.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quicumque subduntur regi, obligantur ad legem ejus observandam, quam omnibus communiter proponit; sed si instituat aliqua observanda à suis familiaribus ministris, ad hæc cæteri non obligantur.

Ad *secundum* dicendum, quòd homo quantò Deo magis conjungitur, tantò efficitur melioris conditionis; et ideo quantò populus Judæorum erat adstrictus magis ad divinum cultum, tantò dignior aliis populis erat; unde dicitur (Deuter. IV, 8) : *Quæ est alia gens sic inclyta, ut habeat cæremonias, justaque judicia, et universam legem?* Et similiter etiam quantùm ad hoc sunt melioris conditionis clerici quàm laici, et religiosi quàm sæculares.

Ad *tertium* dicendum, quòd gentiles perfectiùs et securiùs salutem consequebantur sub observantiis legis quàm sub sola lege naturali; et ideo ad eas admittebantur; sicut etiam nunc laici transeunt ad clericatum, et sæculares ad religionem, quamvis absque hoc possint salvari.

ARTICULUS VI. — UTRUM LEX VETUS CONVENIENTER DATA FUERIT TEMPORE MOYSI (1).

De his etiam part. III, quæst. LXX, art. 2 ad 2, et Sent. IV, dist. 1, quæst. I, art. 2, quæst. IV corp. et Gal. III, lect. 7.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex vetus non convenienter fuerit data tempore Moysi. Lex enim vetus disponebat ad salutem, quæ erat futura per Christum, sicut dictum est (art. 2 hujus qu.). Sed statim homo post peccatum indiguit hujusmodi salutis remedio. Ergo statim post peccatum lex vetus debuit dari.

2. Præterea, lex vetus data est propter sanctificationem eorum ex quibus Christus nasciturus erat. Sed Abrahæ incepit fieri promissio de semine, quod est Christus, ut habetur (Gen. XII). Ergo statim tempore Abrahæ debuit lex dari.

3. Præterea, sicut Christus non est natus ex aliis descendentibus ex Noe, nisi ex Abraham, cui facta est promissio; ita etiam non est natus ex aliis filiis Abrahæ, nisi ex David, cui est promissio renovata, secundùm illud (II. Reg. XXIII, 1) : *Dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Jacob*. Ergo lex vetus debuit dari post David, sicut data est post Abraham.

(1) De ista quæstione et aliis præcedentibus confer Bossuet : *Discours sur l'histoire universelle*, IIe partie, suite de la Religion.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Gal. III, 19), quòd *lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen cui promiserat, ordinata per angelos in manu Mediatoris*, id est, ordinabiliter data, ut Glossa ordin. dicit. Ergo congruum fuit ut lex vetus illo temporis ordine traderetur.

CONCLUSIO. — Decuit tempore Moysi legem veterem hominibus dari, quâ homines infirmitatem suam agnoscerent, et perfectiùs ad divinam gratiam suscipiendam præpararentur.

Respondeo dicendum quòd convenientissimè lex vetus data fuit tempore Moysi. Cujus ratio potest accipi ex duobus, secundùm quòd quælibet lex duobus generibus hominum imponitur. Imponitur enim quibusdam duris et superbis, qui per legem compescuntur et domantur; imponitur etiam bonis, qui per legem instructi adjuvantur ad implendum quod intendunt. Conveniens igitur fuit tali tempore legem veterem dari ad superbiam hominum convincendam. De duobus enim homo superbiebat, scilicet de scientia et de potentia. De scientia quidem, quasi ratio naturalis ei posset sufficere ad salutem; et ideo, ut de hoc ejus superbia convinceretur, permissus est homo regimini suæ rationis absque adminiculo legis scriptæ; et experimento homo discere potuit quòd patiebatur rationis defectum, per hoc quòd homines usque ad idololatriam et turpissima vitia circa tempora Abrahæ sunt prolapsi. Et ideo post hæc tempora fuit necessarium legem scriptam dari in remedium humanæ ignorantiæ, quia per legem est cognitio peccati, ut dicitur (Rom. VII). Sed postquam homo est instructus per legem, convicta est ejus superbia de infirmitate, dum implere non poterat quod cognoscebat. Et ideo, sicut Apostolus concludit (Rom. VIII, 3), *quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, misit Deus Filium suum.... ut justificatio legis impleretur in nobis*. Ex parte verò bonorum lex data est in auxilium; quod quidem tunc maximè populo necessarium fuit quando lex naturalis obscurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum. Oportebat enim hujusmodi auxilium quodam ordine dari, ut per imperfecta ad perfectionem manuducerentur. Et ideo inter legem naturæ et legem gratiæ oportuit legem veterem dari.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd statim post peccatum primi hominis non competebat legem veterem dari : tum quia nondum homo recognoscebat se eâ indigere, de sua ratione confisus; tum quia adhuc dictamen legis naturæ nondum erat obtenebratum per consuetudinem peccandi.

Ad *secundum* dicendum, quòd lex non debet dari nisi populo; est enim præceptum commune, ut dictum est (quæst. XC, art. 2 et 3, quæst. XCVI, art. 1 et 2). Et ideo tempore Abrahæ data sunt quædam familiaria præcepta, et quasi domestica Dei ad homines; sed postmodum multiplicatis ejus posteris, intantum quòd populus esset, et liberatis eis à servitute, lex convenienter potuit dari. Nam *servi non sunt pars populi, vel civitatis, cui legem dari competit*, ut Philosophus dicit (Polit. lib. III, cap. 3, à med.).

Ad *tertium* dicendum, quòd quia legem oportebat alicui populo dari, non solùm illi ex quibus est Christus natus, legem acceperunt, sed totus populus consignatus signaculo circumcisionis, quæ fuit signum promissionis Abrahæ factæ, et ab eo creditæ, ut dicit Apostolus (Rom. IV). Et ideo etiam ante David oportuit legem dari tali populo jam collecto.

QUÆSTIO XCIX.

DE PRÆCEPTIS VETERIS LEGIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præceptis veteris legis; et primò de distinctione ipsorum; secundò de singulis generibus distinctis. — Circa primum quæruntur sex :

1° Utrùm legis veteris sint plura præcepta, vel unum tantùm. — 2° Utrùm lex vetus contineat aliqua præcepta moralia. — 3° Utrùm præter moralia contineat cæremonialia. — 4° Utrùm contineat præter hæc judicialia. — 5° Utrùm præter ista tria contineat aliqua alia. — 6° De modo quo lex inducebat ad observantiam prædictorum.

ARTICULUS I. — UTRUM IN LEGE VETERI CONTINEATUR SOLUM UNUM PRÆCEPTUM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in lege veteri non contineatur nisi unum præceptum Lex enim nihil aliud est quàm præceptum, ut supra habitum est (quæst. xc, art. 2 et 3). Sed lex vetus est una. Ergo non continet nisi unum præceptum.

2. Præterea, Apostolus dicit (Rom. xiii, 9) : *Si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur* : « *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* » Sed istud mandatum est unum. Ergo lex vetus non continet nisi unum mandatum.

3. Præterea (Matth. vii, 12), dicitur : *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis; hæc est enim lex et prophetæ.* Sed tota lex vetus continetur in lege et prophetis. Ergo lex vetus non habet nisi unum præceptum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Eph. ii, 15) : *Legem mandatorum decretis evacuans;* et loquitur de lege veteri, ut patet per Glossam Ambrosii ibidem. Ergo lex vetus continet in se multa mandata.

CONCLUSIO. — Unum tantùm præceptum est veteris legis relatione ad unum legis finem, qui est charitas Dei et proximi : plura verò secundùm diversitatem eorum quæ ad finem ordinantur.

Respondeo dicendum quòd præceptum legis, cùm sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet. Quòd autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicujus finis. Unde manifestum est quòd de ratione præcepti est quòd importet ordinem ad finem, inquantum scilicet illud præcipitur quod est necessarium, vel expediens ad finem. Contingit autem ad unum finem multa esse necessaria, vel expedientia. Et secundùm hoc possunt de diversis rebus dari diversa præcepta, inquantum ordinantur ad unum finem. Unde dicendum est quòd omnia præcepta legis veteris sunt unum secundùm ordinem ad unum finem (1); sunt tamen multa secundùm diversitatem eorum quæ ordinantur ad illum finem (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd lex vetus dicitur esse una secundùm ordinem ad finem unum; et tamen continet diversa præcepta secundùm distinctionem eorum quæ ordinantur ad finem; sicut etiam ars ædificativa est una secundùm unitatem finis, quia tendit ad ædificationem domûs : tamen continet diversa præcepta secundùm diversos actus ad hoc ordinatos.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Apostolus dicit (I. Timoth. i), *finis præcepti charitas est;* ad hoc enim omnis lex tendit ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum. Et ideo tota lex impletur in hoc uno mandato : *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, sicut in quodam fine mandatorum omnium. In dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur propter Deum. Unde Apostolus hoc unum præceptum posuit pro duobus, quæ sunt de dilectione Dei et proximi, de quibus dicit Dominus (Matth. xxii, 40) : *In his duobus mandatis pendet omnis lex et prophetæ.*

(1) Finis illius legis erat beatitudo ad quam ducit charitas.

(2) Hæc præceptorum diversitas à S. Doctore ad tria genera reducitur : nempè moralia, cæremonialia et judicialia.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dicitur (Ethic. lib. IX, cap. 8, parùm à princip.), « amicabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt homini ad seipsum, » dum scilicet homo ita se habet ad alterum sicut ad se. Et ideo in hoc quod dicitur : *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*, explicatur quædam regula dilectionis proximi, quæ etiam implicitè continetur in hoc quod dicitur (Matth. XIX, 19) : *Diliges proximum tuum sicut teipsum;* unde est quædam explicatio istius mandati.

ARTICULUS II. — UTRUM LEX VETUS CONTINEAT PRÆCEPTA MORALIA (1).

De his etiam supra, quæst. XCVIII, art. 5 corp. et infra, præs. quæst. art. 3 ad 2, et art. 4 corp. et Psal. XVIII, com. 7, 8, 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex vetus non contineat præcepta moralia. Lex enim vetus distinguitur à lege naturæ, ut supra habitum est (quæst. XCI, art. 4, et quæst. XCVIII, art. 5). Sed præcepta moralia pertinent ad legem naturæ. Ergo non pertinent ad legem veterem.

2. Præterea, ibi subvenire debuit homini lex divina, ubi deficit ratio humana; sicut patet in his quæ ad fidem pertinent, quæ sunt supra rationem. Sed ad præcepta moralia ratio hominis sufficere videtur. Ergo præcepta moralia non sunt de lege veteri, quæ est lex divina.

3. Præterea, lex vetus dicitur *littera occidens*, ut patet (I. Corinth. III). Sed præcepta moralia non occidunt, sed vivificant, secundùm illud (Psalm. CXVIII, 93) : *In æternum non obliviscar justificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me.* Ergo præcepta moralia non pertinent ad veterem legem.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. XVII, 9): *Addidit illis legis disciplinam, et legem vitæ hæreditavit eos.* Disciplina autem pertinet ad mores : dicit enim Glossa ordin. (Heb. XII, super illud : *Omnis disciplina*, etc.) : « Disciplina est eruditio morum per difficilia. » Ergo lex à Deo data præcepta moralia continebat.

CONCLUSIO. — Oportuit in veteri lege ad populi sanctificationem, dari de virtutum actibus præcepta, et hæc sunt præcepta moralia.

Respondeo dicendum quòd lex vetus continebat præcepta quædam moralia, ut patet (Exod. XX) : *Non occides : Non furtum facies.* Et hoc rationabiliter; nam sicut intentio principalis legis humanæ est ut faciat amicitiam hominum ad invicem, ita intentio divinæ legis est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cùm autem similitudo sit ratio amoris, secundùm illud (Eccli. XIII, 19) : *Omne animal diligit simile sibi;* impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines efficiantur boni. Unde dicitur (Levit. XIX, 2) : *Sancti eritis, quoniam ego sanctus sum.* Bonitas autem hominis est virtus, « quæ facit bonum habentem. » Et ideo oportuit præcepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari; et hæc sunt moralia legis præcepta.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd lex vetus distinguitur à lege naturæ, non tanquam ab ea omnino aliena, sed tanquam ei aliquid superaddens. Sicut enim gratia præsupponit naturam, ita oportet quòd lex divina præsupponat legem naturalem.

Ad *secundum* dicendum, quòd legi divinæ conveniens erat ut non solùm provideret homini in his ad quæ ratio non potest, sed etiam in his circa quæ contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa præcepta moralia quantùm ad ipsa communissima præcepta legis naturæ non poterat errare in universali; sed tamen propter consuetudinem peccandi

(1) Præcepta moralia, ut ait ipse S. Doctor, sunt de illis *quæ secundùm se ad bonos mores pertinent* (quæst. C, art 1).

obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia verò præcepta moralia, quæ sunt quasi conclusiones deductæ ex communibus principiis legis naturæ, multorum ratio oberrabat, ita ut quædam quæ sunt secundùm se mala, ratio multorum licita judicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinæ; sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solùm ea ad quæ ratio attingere non potest (ut Deum esse trinum), sed etiam ea ad quæ ratio recta pertingere potest (ut Deum esse unum), ad excludendum rationis humanæ errorem, qui accidebat in multis (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus probat (lib. De spiritu et littera, cap. 14), etiam littera legis quantùm ad præcepta moralia occidere dicitur occasionaliter, inquantum scilicet præcipit quod bonum est, non præbens auxilium gratiæ ad implendum.

ARTICULUS III. — UTRUM LEX VETUS CONTINEAT PRÆCEPTA CÆREMONIALIA PRÆTER MORALIA (2).

De his etiam infra, art. 4, et 5 corp. et quæst. CI, art. 1, 2 et 4 corp. et quæst. CIII, art. 3 corp. et ad 3, et quæst. CIV, art. 4, et 2 2. quæst. XXII, art. 1 ad 2, et quodl. II, art. 3 corp. et quodl. IV, art. 13 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd lex vetus non contineat præcepta cæremonialia præter moralia. Omnis enim lex quæ hominibus datur, est directiva humanorum actuum. Actus autem humani morales dicuntur, ut supra dictum est (quæst. I, art. 3). Ergo videtur quòd in lege veteri hominibus data non debeant contineri nisi præcepta moralia.

2. Præterea, præcepta quæ dicuntur cæremonialia, videntur ad divinum cultum pertinere. Sed divinus cultus est actus virtutis, scilicet religionis, quæ, ut Tullius dicit in sua Rhet. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), « divinæ naturæ cultum cæremoniamque affert. » Cùm igitur præcepta moralia sint de actibus virtutum, ut dictum est (art. præc.), videtur quòd præcepta cæremonialia non sint distinguenda à moralibus.

3. Præterea, præcepta cæremonialia esse videntur quæ figurativè aliquid significant. Sed, sicut Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. II, cap. 3 et 14), « verba inter homines obtinuerunt principatum significandi. » Ergo nulla necessitas fuit ut in lege continerentur præcepta cæremonialia de aliquibus actibus figurativis.

Sed *contra* est quod dicitur (Deuter. IV, 13) : *Decem verba, quæ scripsit in duabus tabulis lapideis, mihique mandavit in illo tempore ut docerem vos cæremonias, et judicia, quæ facere deberetis.* Sed decem præcepta legis sunt moralia. Ergo præter præcepta moralia sunt etiam alia præcepta cæremonialia.

CONCLUSIO. — Cùm per veterem legem ordinaretur homo in Deum, quod fit non solùm interioribus sed et exterioribus actibus, necessarium fuit in eo dari præter moralia, alia cæremonialia præcepta, quibus Deo debitus exhiberetur cultus.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum; lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem. Et ideo leges humanæ non curaverunt aliquid instituere de cultu divino, nisi in ordine ad bonum commune hominum : et propter hoc etiam multa confinxerunt circa res divinas, secundùm quòd videbatur eis expediens ad informandos mores hominum, sicut patet in ritu gentilium. Sed lex divina è converso

(1) Hanc doctrinam constanter tradit D. Thomas (part. I, quæst. I, art. 1, et 2 2, quæst. II, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 4).

(2) Præcepta cæremonialia dicuntur quæ præscribunt cæremonias, hoc est, opera quædam externa quibus Deus sit peculiariter excolendus.

homines ad invicem ordinavit, secundùm quòd conveniebat ordini qui est in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo in Deum non solùm per interiores actus mentis, qui sunt credere, sperare et amare, sed etiam per quædam exteriora opera, quibus homo divinam servitutem profitetur ; et ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere : qui quidem cultus cæremonia vocatur, quasi munia, id est, dona *Cereris*, quæ dicebatur Dea frugum, eò quòd primò (1) ex frugibus oblationes Deo offerebantur ; sive, ut Maximus Valerius refert (lib. I, cap. 1, num. 10), nomen cæremoniæ introductum est ad significandum cultum divinum apud Latinos, à quodam oppido juxta Romam, quod *Cære* vocabatur, eò quòd Romà captâ à Gallis, illìc sacra Romanorum oblata sunt et reverentissimè habita (2). Sic igitur illa præcepta quæ in lege pertinent ad cultum Dei, specialiter cæremonialia dicuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd humani actus se extendunt etiam ad cultum divinum ; et ideo etiam de his continet præcepta lex vetus hominibus data.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. XCIV, art. 4), præcepta legis naturæ communia sunt, et indigent determinatione. Determinantur autem et per legem humanam, et per legem divinam. Et sicut ipsæ determinationes quæ fiunt per legem humanam, non dicuntur esse de lege naturæ, sed de jure positivo ; ita ipsæ determinationes præceptorum legis naturæ quæ fiunt per legem divinam, distinguuntur à præceptis moralibus, quæ pertinent ad legem naturæ. Colere ergo Deum, cùm sit actus virtutis, pertinet ad præceptum morale ; sed determinatio hujus præcepti, ut scilicet colatur talibus hostiis et talibus muneribus, hoc pertinet ad præcepta cæremonialia ; et ideo præcepta cæremonialia distinguuntur à præceptis moralibus.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Dionysius dicit (De cœl. hier. cap. 4, post med.), « divina hominibus manifestari non possunt nisi sub aliquibus similitudinibus sensibilibus. » Ipsæ autem similitudines magis movent animum, quando non solùm verbo exprimuntur, sed etiam sensui offeruntur. Et ideo divina traduntur in Scripturis non solùm per similitudines verbo expressas, sicut patet in metaphoricis locutionibus, sed etiam per similitudines rerum, quæ visui proponuntur, quod pertinet ad præcepta cæremonialia.

ARTICULUS IV. — UTRUM PRÆTER PRÆCEPTA MORALIA ET CÆREMONIALIA, SINT ETIAM PRÆCEPTA JUDICIALIA (3).

De his etiam infra, art. 5 corp. et quæst. CI, art. 1 corp. et quæst. CIII, art. 1 corp. et quæst. CIV, art. 1, et 2 2, quæst. LXXVII, art. 1 corp. et quæst. CXXII, art. 1 ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 128, et quodl. II, art. 8 corp. et quodl. IV, art. 1 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd præter præcepta moralia et cæremonialia, non sint aliqua præcepta judicialia in veteri lege. Dicit enim Augustinus contra Faustum (lib. VI, cap. 2 et lib. X, cap. 2, et lib. XIX, cap. 18), quòd « in lege veteri sunt præcepta vitæ agendæ, et præcepta vitæ significandæ ». Sed præcepta vitæ agendæ sunt moralia, præcepta autem vitæ significandæ sunt cæremonialia. Ergo præter hæc duo genera præceptorum non sunt ponenda in lege alia præcepta judicialia.

2. Præterea, super illud (Psalm. CXVIII) : *A judiciis tuis non declinavi*, dicit Glossa ord. Cassiod. : « Id est, ab his quæ constituisti regulam viven-

(1) Al., *prima ;* item, *primæ*.

(2) Alii existimant cæremoniam à *carendo* dictam ; ita Aulu Gellius (Noctium Attic. lib. IV, cap. 9) et August. (Retract. lib. II, cap. 37); quòd vulgus à cæremoniis tanquam rebus sacris deberet abstinere, iisque carere.

(3) Præcepta judicialia dicuntur quæ determinant certum modum justitiæ inter homines servandæ.

di. » Sed regula vivendi pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta judicialia non sunt distinguenda à moralibus.

3. Præterea, judicium videtur esse actus justitiæ, secundùm illud (Psalm. XCIII, 15) : *Quoadusque justitia convertatur in judicium.* Sed actus justitiæ, sicut et actus cæterarum virtutum, pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta moralia includunt in se judicialia; et sic non debent ab eis distingui.

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. VI, 1) : *Hæc sunt præcepta et cæremoniæ, atque judicia.* Præcepta autem antonomasticè dicuntur moralia. Ergo præter præcepta moralia et cæremonialia, sunt etiam judicialia.

CONCLUSIO. — Præter moralia et cæremonialia legis præcepta, superaddita sunt judicialia, veluti quædam justitiæ inter homines servandæ determinationes.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 2 et 3 hujus quæst.), ad legem divinam pertinet ut ordinet homines ad invicem et ad Deum. Utrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturæ, ad quod referuntur moralia præcepta; sed oportet quòd determinetur utrumque per legem divinam vel humanam; quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis, quàm in activis. Sicut igitur determinatio communis præcepti de cultu divino fit per præcepta cæremonialia, sic et determinatio communis præcepti de justitia observanda inter homines determinatur per præcepta judicialia. Et secundùm hoc oportet tria præcepta legis veteris ponere : scilicet *moralia*, quæ sunt de dictamine legis naturæ; *cæremonialia*, quæ sunt determinationes cultûs divini; et *judicialia*, quæ sunt determinationes justitiæ inter homines observandæ. Unde cùm Apostolus (Rom. VII) dixisset quòd *lex est sancta*, subjungit quòd *mandatum est justum, et bonum, et sanctum : justum* quidem quantùm ad judicialia; *sanctum* quantùm ad cæremonialia (nam sanctum dicitur quod est Deo dicatum); *bonum*, id est, honestum, quantùm ad moralia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tam præcepta moralia quàm etiam judicialia pertinent ad directionem vitæ humanæ; et ideo utraque continentur sub uno membro illorum quæ ponit Augustinus, scilicet sub præceptis vitæ agendæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd *judicium* significat executionem justitiæ; quæ quidem est secundùm applicationem rationis ad aliqua particularia determinatè. Unde præcepta judicialia communicant in aliquo cum moralibus, inquantum scilicet à ratione derivantur; et in aliquo cum cæremonialibus, inquantum scilicet sunt quædam determinationes communium præceptorum. Et ideo quandoque sub judiciis comprehenduntur præcepta judicialia et moralia, sicut dicitur (Deuter. V, 1) : *Audi, Israel, cæremonias atque judicia;* quandoque verò judicialia et cæremonialia, sicut dicitur (Lev. XVIII, 4) : *Facietis judicia mea, et præcepta mea servabitis :* ubi *præcepta* ad moralia referuntur, *judicia* verò ad judicialia et cæremonialia.

Ad *tertium* dicendum, quòd actus justitiæ in generali pertinet ad præcepta moralia; sed determinatio ejus in speciali pertinet ad præcepta judicialia.

ARTICULUS V. — UTRUM ALIQUA ALIA PRÆCEPTA CONTINEANTUR IN LEGE VETERI, PRÆTER MORALIA, JUDICIALIA ET CÆREMONIALIA.

De his etiam supra, art. 4 corp. et quodl. II, art. 8 corp. et Gal. V, lect. 3, et Hebr. VII, lect. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri, præter moralia, judicialia et cæremonialia. Judicialia enim præcepta pertinent ad actum justitiæ, quæ est hominis ad hominem; cæremonialia verò pertinent ad actum religionis, quâ Deus colitur.

Sed præter has sunt multæ aliæ virtutes, scilicet temperantia, fortitudo, liberalitas et aliæ plures, ut supra dictum est (quæst. LX, art. 5). Ergo præter prædicta oportet plura alia in lege veteri contineri.

2. Præterea (Deut. XI, 1), dicitur : *Ama Dominum Deum tuum, et observa ejus præcepta, et cæremonias, et judicia, atque mandata.* Sed *præcepta* pertinent ad *moralia*, ut dictum est (art. præc.). Ergo præter moralia, judicialia et cæremonialia, adhuc alia continentur in lege quæ dicuntur *mandata.*

3. Præterea (Deut. VI, 17), dicitur : *Custodi præcepta Domini Dei tui, et testimonia, et cæremonias quas tibi præcepi.* Ergo præter omnia præcepta adhuc in lege *testimonia* continentur.

4. Præterea (Psalm. CXVIII, 93), dicitur : *In æternum non obliviscar justificationes tuas :* Glossa interl. : *Id est, legem.* Ergo præcepta legis veteris non solùm sunt moralia, cæremonialia et judicialia, sed etiam *justificationes.*

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. VI, 1) : *Hæc sunt præcepta, cæremoniæ, atque judicia, quæ mandavit Dominus Deus vobis;* et hæc ponuntur in principio legis. Ergo omnia præcepta legis sub his comprehenduntur.

CONCLUSIO. — Quævis legis præcepta vel moralia, vel cæremonialia, vel judicialia sunt : si qua verò alia in ea reperiantur, ad hæc reducuntur, vel ad præceptorum observationem spectant.

Respondeo dicendum quòd in lege ponuntur aliqua tanquam præcepta, aliqua verò tanquam ad præceptorum impletionem ordinata. Præcepta quidem sunt de his quæ sunt agenda; ad quorum impletionem ex duobus homo inducitur, scilicet ex auctoritate præcipientis, et ex utilitate impletionis; quæ quidem est consecutio alicujus boni utilis, delectabilis, vel honesti; aut fuga alicujus mali contrarii. Oportuit igitur in veteri lege proponi quædam quæ auctoritatem Dei præcipientis indicarent, sicut illud (Deuteronom. VI, 4) : *Audi Israel : Dominus Deus tuus Deus unus est;* et illud (Genes. I, 1) : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Et hujusmodi dicuntur *testimonia.* Oportuit etiam quòd in lege proponerentur quædam præmia observantibus legem, et pœnæ transgredientibus, ut patet (Deut. XXVIII, 1) : *Si audieris vocem Domini Dei tui.... faciet te excelsiorem cunctis gentibus,* etc. Et hujusmodi dicuntur *justificationes,* secundùm quòd Deus aliquos justè punit vel præmiat. Ipsa autem agenda sub præcepto non cadunt, nisi inquantum habent aliquam debiti rationem. Est autem duplex debitum : unum quidem secundùm regulam rationis; aliud autem secundùm regulam legis determinantis : sicut Philosophus (Ethic. lib. V, cap. 7) distinguit duplex justum, scilicet morale et legale. Debitum autem morale est duplex : dictat enim ratio aliquid faciendum vel tanquam necessarium, sine quo non potest esse ordo virtutis, vel tanquam utile ad hoc quòd ordo virtutis meliùs conservetur; et secundùm hoc quædam moralium præcisè præcipiuntur vel prohibentur in lege, sicut : *Non occides : Non furtum facies;* et hæc propriè dicuntur *præcepta.* Quædam verò præcipiuntur vel prohibentur, non quasi præcisè debita, sed propter melius; et ista possunt dici *mandata,* quia quamdam inductionem habent et persuasionem (1), sicut illud (Exod. XXII, 26) : *Si pignus acceperis vestimentum à proximo tuo, ante solis occasum reddas ei,* et aliqua similia. Unde Hieronymus dicit (princ. procem. in Marc. et hab. in Gloss.), quòd « in præceptis est justitia, in mandatis verò charitas. » Debitum autem ex determinatione legis in rebus quidem humanis pertinet ad judicialia, in rebus autem

(1) Ut consilia.

divinis ad cæremonialia. Quamvis etiam ea quæ pertinent ad pœnam vel præmia, dici possint *testimonia*, inquantum sunt protestationes quædam divinæ justitiæ. Omnia verò præcepta legis possunt dici *justificationes*, inquantum sunt quædam executiones legalis justitiæ. Possunt etiam aliter mandata à præceptis distingui, ut *præcepta* dicantur quæ Deus per seipsum jussit, *mandata* autem quæ per alios mandavit, ut ipsum nomen sonare videtur (1). Ex quibus omnibus apparet quòd omnia legis præcepta continentur sub moralibus, cæremonialibus et judicialibus ; alia verò non habent rationem præceptorum, sed ordinantur ad præceptorum observationem, ut dictum est (hìc supra).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sola justitia inter alias virtutes importat rationem debiti; et ideo moralia intantum sunt lege determinabilia, inquantum pertinent ad justitiam, cujus etiam quædam pars est religio, ut Tullius dicit (De inventione, lib. II, aliquant. ante fin.). Unde justum legale non potest esse aliquod præter cæremonialia et judicialia præcepta.

Ad alia patet responsio per ea quæ dicta sunt (in corp. art.).

ARTICULUS VI. — UTRUM LEX VETUS DEBUERIT INDUCERE AD OBSERVANTIAM PRÆCEPTORUM PER TEMPORALES PROMISSIONES ET COMMINATIONES.

De his etiam supra, quæst. XCI, art. 5 corp. et infra, quæst. CVII, art. 1 ad 2, et Sent. III, dist. 4, art. 2 corp. et art. 4; et Rom. VIII, lect. 3, et cap. 10, et II. Cor. XI, lect. 6.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex vetus non debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones et comminationes. Intentio enim legis divinæ est ut homines Deo subdat per timorem et amorem; unde dicitur (Deut. X, 12) : *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et diligas eum?* Sed cupiditas rerum temporalium abducit à Deo; dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, qu. 36, circa princ.), quòd « venenum charitatis est cupiditas. » Ergo promissiones et comminationes temporales videntur contrariari intentioni legislatoris : quod legem reprobabilem facit, ut patet per Philosophum (Polit. lib. II, implic. cap. 7).

2. Præterea, lex divina est excellentior quàm lex humana. Videmus autem in scientiis quòd quantò aliqua est altior, tantò per altiora media procedit. Ergo cùm lex humana procedat ad inducendum homines per temporales comminationes et promissiones, lex divina non debuit ex his procedere, sed per aliqua majora.

3. Præterea, id non potest esse præmium justitiæ, vel pœna culpæ, quod æqualiter evenit et bonis et malis. Sed sicut dicitur (Eccle. IX, 2) : *Universa æquè eveniunt justo et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti.* Ergo temporalia bona vel mala non convenienter ponuntur ut pœnæ vel præmia mandatorum legis divinæ.

Sed *contra* est quod dicitur (Isa. I, 19) : *Si volueritis, et audieritis me, bona terræ comedetis : quod si nolueritis, et me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos.*

CONCLUSIO. — Congruit veteri legi, ut per temporales promissiones et comminationes manu duceret homines ad Deum, qui temporalibus et terrenis affecti erant.

Respondeo dicendum quòd, sicut in scientiis speculativis inducuntur

(1) Observandum tamen est, ait Sylvius, quòd sicut lex variis vocibus appellata invenitur; ita non rarò voces jam dictæ confundantur et una pro alteris ponatur : quorum imò in Ps. CXVIII decem sunt diversa vocabula, quorum unum in singulis versibus (si 122 excipias) requiritur; quæ omnia legem significant vel præceptum : hæc nimirum, *lex, mandata, testimonia, justificationes, viæ, sententiæ, judicia, sermones eloquia verba.*

homines ad assentiendum conclusionibus per media syllogistica, ita etiam in quibuslibet legibus homines inducuntur ad observantias præceptorum per pœnas et præmia. Videmus autem in scientiis speculativis quòd media proponuntur auditori secundùm ejus conditionem. Unde sicut oportet ordinatè in scientiis procedere, ut ex notioribus disciplina incipiat, ita etiam oportet, qui vult inducere hominem ad observantiam præceptorum, ut ex illis eum movere incipiat quæ sunt in ejus affectu; sicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munusculis. Dictum est autem supra (qu. XCVIII, art. 1, 2 et 3), quòd lex vetus disponebat ad Christum, sicut imperfectum ad perfectum; unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem, quæ erat futura per Christum; et ideo populus ille comparatur puero sub pædagogo existenti, ut patet (Galat. III). Perfectio autem hominis est ut contemptis temporalibus, spiritualibus inhæreat, ut patet per illud quod Apostolus dicit (Philip. III, 13) : *Quæ quidem retrò sunt obliviscens, ad ea quæ priora sunt me extendo.... Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.* Imperfectorum autem est quòd temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum : perversorum autem est quòd in temporalibus bonis finem constituant. Unde legi veteri conveniebat ut per temporalia quæ erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cupiditas quâ homo constituit finem in temporalibus bonis, est charitatis venenum : sed consecutio temporalium bonorum, quæ homo desiderat in ordine ad Deum, est quædam via inducens imperfectos ad Dei amorem, secundùm illud (Psalm. XLVIII, 19) : *Confitebitur tibi, cùm benefeceris illi.*

Ad *secundum* dicendum, quòd lex humana inducit homines ex temporalibus præmiis vel pœnis per homines inducendis; lex verò divina ex præmiis vel pœnis exhibendis per Deum; et in hoc procedit per media altiora.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut patet historias veteris Testamenti revolventi, communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quamdiu legem observabant; et statim declinantes à præceptis legis divinæ, in multas adversitates incidebant. Sed aliquæ personæ particulares etiam justitiam legis observantes in aliquas adversitates incidebant, vel quia jam erant spirituales effecti, ut per hoc magis ab affectu temporalium abstraherentur, et eorum virtus probata redderetur; aut quia opera legis exteriùs implentes, cor totum habebant in temporalibus defixum, et à Deo elongatum, secundùm quod dicitur (Isai. XXIX, 13) : *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longè est à me* (1).

QUÆSTIO C.

DE PRÆCEPTIS MORALIBUS VETERIS LEGIS, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis generibus præceptorum veteris legis, et primò de præceptis moralibus; secundò de cæremonialibus; tertiò de judicialibus. — Circa primum quæruntur duodecim : 1° Utrùm omnia præcepta veteris legis sint de lege naturæ. — 2° Utrùm præcepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum. — 3° Utrùm omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi. — 4° De distinctione præceptorum decalogi. — 5° De numero eorum. — 6° De ordine. — 7° De modo tradendi ipsa. — 8° Utrùm sint dispensabilia. — 9° Utrùm modus observandi virtutem cadat sub præcepto. — 10° Utrùm modus charitatis

(1) Sic refertur (Matth. XV, 8), et loc. cit. apud Isaiam hic est : *Approprinquat populus iste ore suo, et labiis suis glorificat me; cor autem ejus longè est à me.*

cadat sub præcepto. — 11° De distinctione aliorum præceptorum moralium. — 12° Utrum præcepta moralia veteris legis justificent.

ARTICULUS I. — UTRUM OMNIA PRÆCEPTA MORALIA PERTINEANT AD LEGEM NATURÆ.

De his etiam supra, quæst. XCIX, art. 3 ad 2, et art. 4 corp. et infra, quæst. CIV, art. 2 corp. et Marc. XIII, com. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ. Dicitur enim (Eccli. XVII, 9): *Addidit illis disciplinam, et legem vitæ hæreditavit illos.* Sed disciplina dividitur contra legem naturæ, eò quòd lex naturalis non addiscitur, sex ex naturali instinctu habetur. Ergo non omnia præcepta moralia sunt de lege naturæ.

2. Præterea, lex divina perfectior est quàm lex humana. Sed lex humana superaddit aliqua ad bonos mores pertinentia, his quæ sunt de lege naturæ : quod patet ex hoc quòd lex naturæ est eadem apud omnes; hujusmodi autem morum instituta sunt diversa apud diversos. Ergo multò fortiùs divina lex aliqua ad bonos mores pertinentia debuit addere supra legem naturæ.

3. Præterea, sicut ratio naturalis inducit ad aliquos bonos mores, ita et fides; unde etiam dicitur (Gal. v, 6), quòd *fides per dilectionem operatur.* Sed fides non continetur sub lege naturæ; quia ea quæ sunt fidei, sunt supra rationem naturalem. Ergo non omnia præcepta moralia legis divinæ pertinent ad legem naturæ.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. II, 14) quòd *gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt;* quod oportet intelligi de his quæ pertinent ad bonos mores. Ergo omnia moralia præcepta legis sunt de lege naturæ.

CONCLUSIO. — Præcepta moralia, cùm de his sint quæ, quatenùs ad bonos mores pertinent, humanæ rationi conveniunt, cujus judicium à ratione naturali aliquo modo derivatur; necesse est illa omnia ad legem naturæ aliquo modo pertinere.

Respondeo dicendum quòd præcepta moralia à cæremonialibus et judicialibus sunt distincta. Moralia enim sunt de illis quæ secundùm se ad bonos mores pertinent. Cùm autem humani mores dicantur in ordine ad rationem quæ est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni, qui rationi congruunt; mali autem qui à ratione discordant. Sicut autem omne judicium rationis speculativæ procedit à naturali cognitione primorum principiorum; ita etiam omne judicium rationis practicæ procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut supra dictum est (quæst. XCIV, art. 2 et 4), ex quibus diversimodè procedi potest ad judicandum de diversis. Quædam enim sunt in humanis actibus adeo explicita, quòd statim cum modica consideratione possunt approbari vel reprobari per illa communia et prima principia. Quædam verò sunt ad quorum judicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cujuslibet, sed sapientum; sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos. Quædam verò sunt ad quæ dijudicanda indiget homo adjuvari per instructionem divinam, sicut est circa credenda. Sic igitur patet quòd cùm moralia præcepta sint de his quæ pertinent ad bonos mores, hæc autem sunt quæ rationi conveniunt, omne autem rationis humanæ judicium aliqualiter à naturali ratione derivatur; necesse est quòd omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ, sed diversimodè. Quædam enim sunt quæ statim per se ratio naturalis cujuslibet hominis dijudicat esse facienda vel non facienda; sicut: *Honora patrem tuum,*

et matrem, et : *Non occides; non furtum facies* : et hujusmodi sunt absolutè de lege naturæ. Quædam verò sunt quæ subtiliori consideratione rationis à sapientibus judicantur esse observanda ; et ista sic sunt de lege naturæ, ut tamen indigeant disciplinâ, quâ minores à sapientibus instruantur, sicut illud : *Coram cano capite consurge, et honora personam senis*, et alia hujusmodi. Quædam verò sunt ad quæ judicanda ratio humana indiget instructione divinâ (1), per quam erudimur de divinis ; sicut est illud : *Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem; non assumes nomen Dei tui in vanum.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II. — UTRUM PRÆCEPTA MORALIA LEGIS SINT DE OMNIBUS ACTIBUS VIRTUTUM (2).

De his etiam supra, quæst. XLIX, art. 5 ad 2, et art. 4 corp. et infra, quæst. CIV, art. 1 corp. et Matth. XXIII, corp. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum. Observatio enim præceptorum veteris legis *justificatio* nominatur, secundùm illud (Psalm. CXVIII, 8) : *Justificationes tuas custodiam.* Sed justificatio est executio justitiæ. Ergo præcepta moralia non sunt nisi de actibus justitiæ.

2. Præterea, id quod cadit sub præcepto, habet rationem debiti. Sed ratio debiti non pertinet ad alias virtutes, nisi ad solam justitiam, cujus proprius actus est reddere unicuique debitum. Ergo præcepta legis moralia non sunt de actibus aliarum virtutum, sed solùm de actibus justitiæ.

3. Præterea, omnis lex ponitur propter bonum commune, ut dicit Isidorus (Etymolog. lib. V, cap. 21). Sed inter virtutes sola justitia respicit bonum commune, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. V, cap. 1, et 2, et 11). Ergo præcepta moralia sunt solùm de actibus justitiæ.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit (lib. De parad. cap. 8, ante med.), quòd « peccatum est transgressio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum. » Sed peccata contrariantur omnibus actibus virtutum. Ergo lex divina habet ordinare de actibus omnium virtutum.

CONCLUSIO. — Moralia præcepta, cùm ordinent rationem humanam ad Deum, cùmque per omnium virtutum actus id contingat, sunt de omnium virtutum actibus; licèt quædam sine quibus ordo virtutis potest observari, sub consilii admonitione tantummodo cadant.

Respondeo dicendum quòd, cùm præcepta legis ordinentur ad bonum commune, sicut supra habitum est (quæst. XC, art. 2), necesse est quòd præcepta legis diversificentur secundùm diversos modos communitatum. Unde Philosophus (Polit. lib. III, cap. 9, et lib. IV, cap. 1) docet quòd alias leges oportet statuere in civitate quæ regitur à rege, et alias in ea quæ regitur per populum vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quæ est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Hujusmodi autem communicatio pertinet ad rationem justitiæ, quæ est propriè directiva communitatis humanæ. Et ideo lex humana non proponit præcepta, nisi de actibus justitiæ (3); et si præcipiat actus aliarum virtutum, hoc non

(1) Ea pertinent tamen ad legem naturæ, quatenùs omne id dicitur juris naturæ, quod secundùm se est rectæ rationi consentaneum, etiamsi fortasse non per lumen naturale innotescere possit.

(2) Hujus articuli sensus est an lex divina proponat præcepta moralia de actibus omnium virtutum.

(3) Ac proindè cùm varia virtutum genera lex humana jubet, semper ea imperat quate-

est nisi inquantum assumunt rationem justitiæ, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. v, cap. 1, à med.). Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum vel in præsenti, vel in futura vita. Et ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo conjungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago ; et ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ ratio hominis bene ordinata est. Hoc autem contingit per actus omnium virtutum. Nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in seipsis, virtutes autem morales ordinant bene actus rationis circa interiores passiones et exteriores operationes. Et ideo manifestum est quòd lex divina convenienter proponit præcepta de actibus omnium virtutum, ita tamen quòd quædam sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione præcepti ; quædam verò quæ pertinent ad bene esse virtutis perfectæ, cadunt sub admonitione consilii.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd adimpletio mandatorum legis, etiam quæ sunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem justificationis, inquantum justum est ut homo obediat Deo, vel etiam inquantum justum est quòd omnia quæ sunt hominis rationi subdantur.

Ad *secundum* dicendum, quòd justitia propriè dicta attendit debitum unius hominis ad alium : sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem ; et secundùm rationem hujus debiti Philosophus assignat (Ethic. lib. v, cap. ult.) quamdam justitiam metaphoricam.

Ad *tertium* patet responsio per ea quæ dicta sunt de diversitate communitatis.

ARTICULUS III. — UTRUM OMNIA PRÆCEPTA MORALIA VETERIS LEGIS REDUCANTUR AD DECEM PRÆCEPTA DECALOGI (1).

De his etiam infra, art. 2, et 2 2, quæst. CXXII, art. 6, et 9 ad 2, et Sent. III, dist. 37, art. 2, quæst. I corp. et IV, per tot., et De malo, quæst. XIV, art. 2 ad 14, et quodl. VII, art. 17 ad 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi. Prima enim et principalia legis præcepta sunt : *Diliges Dominum Deum tuum, et diliges proximum tuum*, ut habetur (Matth. XXII, 37). Sed ista duo non continentur in præceptis decalogi. Ergo non omnia præcepta moralia continentur in præceptis decalogi.

2. Præterea, præcepta moralia non reducuntur ad præcepta cæremonialia, sed potiùs è converso. Sed inter præcepta decalogi est unum cæremoniale, scilicet : *Memento ut diem sabbati sanctifices.* Ergo præcepta moralia non reducuntur ad omnia præcepta decalogi.

3. Præterea, præcepta moralia sunt de omnibus actibus virtutum. Sed inter præcepta decalogi ponuntur sola præcepta pertinentia ad actus justitiæ, ut patet discurrenti per singula. Ergo præcepta decalogi non continent omnia præcepta moralia.

Sed *contra* est quod (Matth. v, super illud : *Beati estis, cùm maledixerint*, etc.) dicit Glossa ordin., quòd « Moyses decem præcepta proponens, postea per partes explicat. » Ergo omnia præcepta legis sunt quædam partes præceptorum decalogi.

nus ad pacificam justamque reipublicæ gubernationem conducunt, pertinentque propterea ad justitiam saltem legalem

(1) Decalogus aut *decem verba* nihil aliud est quàm præcepta à Deo tradita, quæ fuerunt tabulis lapideis insculpta (Deut. IV).

CONCLUSIO. — Omnia moralia legis præcepta ad decem decalogi aliquâ ratione reduci possunt.

Respondeo dicendum quòd præcepta decalogi ab aliis præceptis legis differunt in hoc quòd præcepta decalogi per seipsum (1) Deus dicitur populo proposuisse; alia verò præcepta proposuit populo per Moysen. Illa ergo præcepta ad decalogum pertinent, quorum notitiam homo habet per seipsum à Deo. Hujusmodi verò sunt illa quæ statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modicâ consideratione; et iterùm illa quæ statim ex fide divinitùs infusa innotescunt. Inter præcepta ergo decalogi non computantur duo genera præceptorum : illa scilicet quæ sunt prima et communia, quorum non oportet aliquam editionem esse, nisi quòd sunt scripta in ratione naturali, quasi per se nota, sicut quòd homo nulli debet malefacere, et alia hujusmodi; et iterùm illa quæ per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi convenire; hæc enim proveniunt à Deo ad populum, mediante disciplinâ sapientum. Utraque tamen horum præceptorum continentur in præceptis decalogi, sed diversimodè : nam illa quæ sunt prima et communia, continentur in eis sicut principia in conclusionibus proximis; illa verò quæ per sapientes cognoscuntur, continentur in eis è converso sicut conclusiones in principiis (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa duo præcepta sunt prima et communia præcepta legis naturæ, quæ sunt per se nota rationi humanæ vel per naturam, vel per fidem; et ideo omnia præcepta decalogi ad illa duo referuntur, sicut conclusiones ad principia communia.

Ad *secundum* dicendum, quòd præceptum de observatione sabbati est secundùm aliquid morale, inquantum scilicet per hoc præcipitur quòd homo aliquo tempore vacet rebus divinis, secundùm illud (Psalm. XLV, 11) : *Vacate, et videte, quoniam ego sum Deus;* et secundùm hoc inter præcepta decalogi computatur; non autem quantùm ad taxationem temporis, quia secundùm hoc est cæremoniale.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio debiti in aliis virtutibus est magis latens quàm in justitia; et ideo præcepta de actibus aliarum virtutum non sunt ita nota populo, sicut præcepta de actibus justitiæ; et propter hoc actus justitiæ specialiter cadunt sub præceptis decalogi, quæ sunt prima legis elementa.

ARTICULUS IV. — UTRUM PRÆCEPTA DECALOGI CONVENIENTER DISTINGUANTUR (3).

De his etiam infra, art. 5, et Sent. III, dist. 17, in exp. litt. princ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter præcepta decalogi distinguantur. Latria enim est alia virtus à fide. Sed præcepta dantur de actibus virtutum, et hoc quod dicitur in principio decalogi : *Non habebis deos alienos coram me*, pertinet ad finem; quod autem subditur : *Non facies sculptile*, etc., pertinet ad latriam. Ergo duo sunt præcepta, et non unum, sicut Augustinus dicit (quæst. LXXI in Exod., à princ.).

2. Præterea, præcepta affirmativa in lege distinguuntur à negativis, sicut : *Honora patrem et matrem*, et : *Non occides*. Sed hoc quod dicitur : *Ego sum Dominus Deus tuus*, est affirmativum; quod autem subditur : *Non*

(1) Per seipsum, id est, per angelum Dei personam gerentem, dum alia præcepta fuerunt populo per Moysen promulgata. Alioquin hæc verba cum his quæ dicta sunt (quæst. XCVIII, art. 3) non constarent.

(2) Hinc Decalogus vocari potest omnium legum sive ecclesiasticarum, sive civilium summa et epitome, cùm ex illo deducantur quæ cumque uspiam legitimè præcipiuntur.

(3) Certum est decem præcepta Decalogi fuisse tabulis lapideis inscripta; sed non perindè certum est quodnam eorum fuerit primum, quodnam secundum et sic deinceps. Unde factum est ut diversæ hac de re sententiæ ortæ sint, quas B. Thomas hìc refert ac discutit.

habebis deos alienos coram me, est negativum. Ergo sunt duo præcepta, et non continentur sub uno, ut Augustinus ponit (loc. cit.).

3. Præterea, Apostolus (Rom. VII, 7) dicit : *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret : Non concupisces ;* et sic videtur quòd hoc præceptum : *Non concupisces*, sit unum præceptum. Non ergo debuit distingui in duo.

Sed *contra* est auctoritas Augustini in Glossa super Exod. (loc. cit.), ubi ponit tria præcepta pertinentia ad Deum, et septem ad proximum.

CONCLUSIO. — Præceptorum decalogi tria ad Deum hominem ordinant, septem verò reliqua ad proximum.

Respondeo dicendum quòd præcepta decalogi diversimodè à diversis distinguuntur : Hesychius enim (Levit. XXVI, lib. 7 Comment. cap. 26), super illud : *Decem mulieres in uno clibano coquunt panes,* dicit præceptum de observatione sabbati non esse de decem præceptis, quia non est observandum secundùm litteram secundùm omne tempus. Distinguit tamen quatuor præcepta pertinentia ad Deum, ut primum sit : *Ego sum Dominus Deus tuus ;* secundum sit : *Non habebis deos alienos coram me ;* et sic etiam distinguit hæc duo Hieronymus (Oseæ x), super illud : *Propter duas iniquitates tuas.* Tertium verò præceptum esse dicit : *Non facies tibi sculptile;* quartum verò : *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Pertinentia verò ad proximum dicit esse sex ; ut primum sit : *Honora patrem et matrem tuam ;* secundum : *Non occides ;* tertium : *Non mœchaberis ;* quartum : *Non furtum facies ;* quintum : *Non falsum testimonium dices;* sextum : *Non concupisces.* Sed primò hoc videtur inconveniens quòd præceptum de observatione sabbati præceptis decalogi interponatur, si nullomodo ad decalogum pertineat. Secundò, quia cùm scriptum sit (Matth. VI, 24) : *Nemo potest duobus dominis servire*, ejusdem rationis esse videtur, et sub eodem præcepto cadere : *Ego sum Dominus Deus tuus*, et : *Non habebis deos alienos.* Unde Origenes (hom. VIII in Exod.), distinguens etiam quatuor præcepta ordinantia ad Deum, ponit ista duo pro uno præcepto ; secundum verò ponit : *Non facies sculptile ;* tertium verò : *Non assumes nomen Dei tui in vanum ;* quartum : *Memento ut diem sabbati sanctifices.* Alia verò sex ponit, sicut Hesychius. Sed quia facere sculptile vel similitudinem non est prohibitum nisi secundùm hoc, ut non colantur pro diis (nam in tabernaculo Deus præcepit fieri imaginem Seraphim, ut dicitur Exod. XXV), convenientiùs Augustinus (loc. sup. cit.) ponit sub uno præcepto : *Non habebis deos alienos*, et : *Non facies sculptile.* Similiter etiam concupiscentia uxoris alienæ ad commixtionem pertinet ad *concupiscentiam carnis.* Concupiscentiæ autem aliarum rerum, quæ desiderantur ad possidendum, pertinent ad *concupiscentiam oculorum.* Unde etiam Augustinus (ibid.) ponit duo præcepta de non concupiscendo rem alienam et uxorem alienam ; et sic ponit tria præcepta in ordine ad Deum, et septem in ordine ad proximum ; et hoc melius est (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd latria non est nisi quædam protestatio fidei. Unde non sunt alia præcepta danda de latria, et alia de fide. Potiùs tamen sunt aliqua præcepta danda de latria quàm de fide, quia præceptum fidei præsupponitur ad præcepta decalogi, sicut præceptum dilectionis. Sicut enim prima præcepta communia legis naturæ sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent; ita etiam et hoc quod est credere in Deum, est primum et per se notum ei qui habet fidem.

(1) Sententiam hanc tradunt S. August. (Epist. 19, c. II, quæst. LXXI in Exod. lib. II cont. Faust. cap. 4 et 7 conc. 1 in Ps. XXXII, et B. Thom. (Sent. III, dist. 37, art. 2) et communiter alii qui post eos scripserunt.

Accedentem enim ad Deum oportet credere quia est, ut dicitur (Hebr. XI, 6). Et ideo non indiget aliâ promulgatione, nisi infusione fidei.

Ad *secundum* dicendum, quòd præcepta affirmativa distinguuntur à negativis, quando unum non comprehenditur in alio; sicut in honoratione parentum non includitur quòd nullus homo occidatur, nec è converso; et propter hoc dantur diversa præcepta super hoc. Sed quando affirmativum comprehenditur sub negativo, vel è converso, non dantur super hoc diversa præcepta; sicut non datur aliud præceptum de hoc quod est : *Non furtum facies*, et de hoc quod est *conservare rem alienam*, vel *restituere eam;* et eàdem ratione non sunt diversa præcepta de credendo in Deum, et de hoc quòd non credatur in alienos deos.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnis concupiscentia convenit in una communi ratione; et ideo Apostolus singulariter de mandato concupiscendi loquitur. Quia tamen in speciali diversæ sunt rationes concupiscendi, ideo Augustinus (loc. sup. cit.) distinguit diversa præcepta de non concupiscendo; differunt enim specie concupiscentiæ secundùm diversitatem actionum vel concupiscibilium (1), ut Philosophus dicit (Ethic. lib. X, cap. 5).

ARTICULUS V. — UTRUM PRÆCEPTA DECALOGI CONVENIENTER ENUMERENTUR.

De his etiam Sent. III, dist. 37, art. 2, quæst. II, et Cont. gent. lib. III, cap. 120 fin. et 142.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter præcepta decalogi enumerentur. Peccatum enim, ut Ambrosius dicit (lib. De parad. cap. 8, ante med.), est « transgressio legis divinæ et cœlestium inobedientia mandatorum. » Sed peccata distinguuntur per hoc quòd homo peccavel in Deum, vel in proximum, vel in seipsum. Cùm igitur in præceptis decalogi non ponantur aliqua præcepta ordinantia hominem ad seipsum, sed solùm ordinantia ipsum ad Deum et proximum, videtur quòd insufficiens sit enumeratio præceptorum decalogi.

2. Præterea, sicut ad cultum Dei pertinebat observatio sabbati, ita etiam observatio aliarum solemnitatum, et immolatio sacrificiorum. Sed inter præcepta decalogi est unum pertinens ad observantiam sabbati. Ergo etiam debent esse aliqua pertinentia ad alias solemnitates, et ad ritum sacrificiorum.

3. Præterea, sicut contra Deum peccare contingit perjurando, ita etiam blasphemando, vel alias contra doctrinam divinam mentiendo. Sed ponitur unum præceptum prohibens perjurium, cùm dicitur : *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Ergo peccatum blasphemiæ et falsæ doctrinæ debent aliquo præcepto decalogi prohiberi.

4. Præterea, sicut homo naturalem dilectionem habet ad parentes, ita etiam ad filios : mandatum etiam charitatis ad omnes proximos extenditur. Sed præcepta decalogi ordinantur ad charitatem, secundùm illud (I. Timoth. I, 5) : *Finis præcepti charitas est.* Ergo sicut ponitur quoddam præceptum pertinens ad parentes ; ita etiam debuerunt poni aliqua præcepta pertinentia ad filios et alios proximos.

5. Præterea, in quolibet genere peccati contingit peccare corde et opere. Sed in quibusdam generibus peccatorum, scilicet in furto et adulterio, seorsùm prohibetur peccatum operis, cùm dicitur : *Non mœchaberis : Non furtum facies;* et seorsùm peccatum cordis, cùm dicitur : *Non concupisces rem proximi tui*, et : *Non concupisces uxorem proximi tui.* Ergo etiam idem debuit poni in peccato homicidii et falsi testimonii.

6. Præterea, sicut contingit peccatum provenire ex inordinatione concu-

(1) Hinc S. Joannes distinguit ipse *concupiscentiam carnis et concupiscentiam oculorum.*

piscibilis, ita etiam ex inordinatione irascibilis. Sed quibusdam præceptis prohibetur inordinata concupiscentia, cùm dicitur : *Non concupisces*. Ergo etiam aliqua præcepta in decalogo debuerunt poni per quæ prohiberetur inordinatio irascibilis. Non ergo videtur quòd convenienter decem præcepta decalogi enumerentur.

Sed *contra* est quod dicitur (Deuteron. IV, 14) : *Ostendit vobis pactum suum, quod præcepit ut faceretis, et decem verba quæ scripsit in duabus tabulis lapideis.*

CONCLUSIO. — Convenienti quodam numero tradita sunt hominibus in veteri lege decem præcepta, quibus in Deum, et proximum disponerentur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), sicut præcepta legis humanæ ordinant hominem ad quamdam communitatem humanam; ita præcepta legis divinæ ordinant hominem ad quamdam communitatem seu rempublicam hominum sub Deo. Ad hoc autem quòd aliquis in aliqua communitate bene commoretur, duo requiruntur : quorum primum est ut bene se habeat ad eum qui præest communitati; aliud autem est ut homo bene se habeat ad alios communitatis consocios et comparticipes. Oportet igitur quòd in lege divina primò ferantur quædam præcepta ordinantia hominem ad Deum, et inde alia quædam præcepta ordinantia hominem ad alios proximos simul conviventes sub Deo. Principi autem communitatis tria debet homo : primò fidelitatem, secundò reverentiam, tertiò famulatum. Fidelitas quidem ad dominum in hoc consistit ut honorem principatûs ad alium non deferat; et quantùm ad hoc accipitur primum præceptum, cùm dicitur : *Non habebis deos alienos*. Reverentia autem ad dominum requirit (1) ut nihil injuriosum in eum committatur; et quantùm ad hoc accipitur secundum præceptum, quòd est : *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum*. Famulatus autem debetur domino in recompensationem beneficiorum quæ ab ipso percipiunt subditi; et ad hoc pertinet tertium præceptum de sanctificatione sabbati in memoriam creationis rerum. Ad proximos autem aliquis bene se habet et specialiter, et generaliter. Specialiter quidem quantùm ad illos quorum est debitor, ut eis debitum reddat; et quantùm ad hoc accipitur præceptum de honoratione parentum. Generaliter autem quantùm ad omnes, ut nulli nocumentum inferatur neque opere, neque ore, neque corde. Opere quidem infertur nocumentum proximo; quandoque quidem in propriam personam, quantùm ad consistentiam personæ; et hoc prohibetur per hoc quod dicitur : *Non occides* : quandoque autem in personam conjunctam, quantùm ad propagationem prolis; et hoc prohibetur, cùm dicitur : *Non mœchaberis* : quandoque autem in rem possessam, quæ ordinatur ad utrumque; et quantùm ad hoc dicitur : *Non furtum facies*. Nocumentum autem oris prohibetur, cùm dicitur : *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*. Nocumentum autem cordis prohibetur, cùm dicitur : *Non concupisces*. Et secundùm hanc etiam differentiam possent distingui tria præcepta ordinantia in Deum : quorum primum pertinet ad opus; unde ibi dicitur : *Non facies sculptile*. Secundum ad os; unde dicitur : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. Tertium pertinet ad cor; quia in sanctificatione sabbati, secundùm quòd est morale præceptum, præcipitur quies cordis in Deum (2). Vel secundùm Augustinum (conc. 1 in Psalm. XXXII, ante med.), per pri-

(1) Ita cum theologis et Nicolai editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan., *requiritur*.

(2) Hinc in confessione publica omnia peccata tribus his verbis revocantur : *cogitatione, verbo, et opere*.

mum præceptum reveremur unitatem primi principii, per secundum veritatem divinam; per tertium ejus bonitatem, quâ sanctificamur, et in qua quiescimus sicut in fine (1).

Ad *primum* ergo potest responderi dupliciter. Primò quidem quia præcepta decalogi referuntur ad præcepta dilectionis. Fuit autem dandum præceptum homini de dilectione Dei et proximi, quia quantùm ad hoc lex naturalis obscurata erat propter peccatum; non autem quantùm ad dilectionem sui ipsius, quia quantùm ad hoc lex naturalis vigebat; vel quia etiam dilectio sui ipsius includitur in dilectione Dei et proximi (2); in hoc enim homo verè se diligit quòd se ordinat in Deum. Et ideo in præceptis decalogi ponuntur solùm præcepta pertinentia ad proximum et ad Deum. — Aliter potest dici quòd præcepta decalogi sunt illa quæ immediatè populus recipit à Deo; unde dicitur (Deuter. x, 4) : *Scripsit in tabulis juxta id quod priùs scripserat, verba decem, quæ locutus est ad vos Dominus.* Unde oportet præcepta decalogi talia esse quæ statim in mentem populi cadere possint. Præceptum autem habet rationem debiti. Quòd autem homo ex necessitate debeat aliquid Deo vel proximo, hoc de facili cadit in conceptionem hominis, et præcipuè fidelis. Sed quòd aliquid ex necessitate sit debitum homini de his quæ pertinent ad seipsum, et non ad alium, hoc non ita in promptu apparet. Videtur enim primo aspectu quòd quilibet sit liber in his quæ ad ipsum pertinent. Et ideo præcepta quibus prohibentur inordinationes hominis ad ipsum, perveniunt ad populum mediante instructione sapientum. Unde non pertinent ad decalogum.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnes solemnitates legis veteris sunt institutæ in commemorationem alicujus divini beneficii vel præteriti commemorati, vel futuri præfigurati; et similiter propter hoc omnia sacrificia offerebantur. Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda primum et præcipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in sanctificatione sabbati. Unde (Exod. xx, 11) pro ratione hujus præcepti ponitur : *Sex enim diebus fecit Deus cœlum et terram*, etc. Inter omnia autem futura beneficia, quæ erant præfiguranda, præcipuum et finale erat quies mentis in Deo, vel in præsenti per gratiam, vel in futuro per gloriam : quæ etiam figurabatur per observantiam sabbati. Unde dicitur (Isa. LVIII, 13) : *Si averteris à sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die sancto meo, et vocaveris sabbatum delicatum, et sanctum Domini gloriosum.* Hæc enim beneficia primò et principaliter sunt in mente hominum, maximè fidelium. Aliæ verò solemnitates celebrantur propter aliqua particularia beneficia temporaliter transeuntia; sicut celebratio Phase propter beneficium præteritæ liberationis ex Ægypto, et propter futuram passionem Christi; quæ temporaliter transivit, inducens nos in quietem sabbati spiritualis. Et ideo, prætermissis omnibus aliis solemnitatibus et sacrificiis, de solo sabbato fiebat mentio inter præcepta decalogi.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut Apostolus dicit (Hebr. VI, 16) : *Homines per majorem se jurant; et omnis controversiæ eorum finis ad confirmationem est juramentum.* Et ideo quia juramentum est omnibus commune, propter hoc inordinatio circa juramentum specialiter præcepto decalogi

(1) Hæc tria præcepta sic tribus personis divinis appropriantur. Nam in Deo Patre primò apparet unitas quæ primo præcepto commendatur; Filius est veritas quam nobis commendat secundum præceptum, prohibens juramenti falsitatem; Spiritus est sanctificatio quam imperat tertium præceptum.

(2) In dilectione Dei sicut in causa, et in dilectione proximi sicut in consimili.

prohibetur (1). Peccatum verò falsæ doctrinæ non pertinet nisi ad paucos; unde non oportebat ut de hoc fieret mentio inter præcepta decalogi; quamvis etiam quantùm ad aliquem intellectum in hoc quod dicitur : *Non assumes nomen Dei tui in vanum,* prohiberetur falsitas doctrinæ; una enim Glossa (scil. interl.) exponit : « Non dices Christum esse creaturam. »

Ad *quartum* dicendum, quòd statim ratio naturalis homini dictat quòd nulli injuriam faciat; et ideo præcepta decalogi prohibentia nocumentum extendunt se ad omnes. Sed ratio naturalis non statim dictat quòd aliquid sit pro alio faciendum, nisi cui homo aliquid debet. Debitum autem filii ad patrem adeo est manifestum, quòd nullâ tergiversatione potest negari, eò quòd pater est principium generationis et esse, et insuper educationis et doctrinæ; et ideo non ponitur sub præcepto decalogi ut aliquod beneficium vel obsequium alicui impendatur, nisi parentibus; parentes autem non videntur esse debitores filiis propter aliqua beneficia suscepta, sed potiùs è converso; filius etiam est aliquid patris, et patres amant filios « ut aliquid ipsorum, » sicut dicit Philosophus (Ethic. lib. VIII, cap. 12, circa princ.). Unde eisdem rationibus non ponuntur aliqua præcepta decalogi pertinentia ad amorem filiorum, sicut neque etiam aliqua ordinantia hominem ad seipsum.

Ad *quintum* dicendum, quòd delectatio adulterii et utilitas divitiarum sunt propter seipsa appetibilia, inquantum habent rationem boni delectabilis vel utilis; et propter hoc oportuit in eis prohiberi non solùm opus, sed etiam concupiscentiam. Sed homicidium et falsitas sunt secundùm seipsa horribilia (quia proximus et veritas naturaliter amantur), et non desiderantur nisi propter aliud; et ideo non oportuit circa peccatum homicidii et falsi testimonii prohibere peccatum cordis, sed solùm operis.

Ad *sextum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quaest. XXIII, art. 1), omnes passiones irascibilis derivantur à passionibus concupiscibilis; et ideo in præceptis decalogi, quæ sunt quasi prima elementa legis, non erat mentio facienda de passionibus irascibilis, sed solùm de passionibus concupiscibilis.

ARTICULUS VI. — UTRUM CONVENIENTER ORDINENTUR DECEM PRÆCEPTA DECALOGI.

De his etiam Sent. III, dist. 37, art. 2, quæst. III.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter ordinentur decem præcepta decalogi. Dilectio enim proximi videtur esse prævia ad dilectionem Dei, quia proximus est nobis magis notus quàm Deus, secundùm illud (I. Joan. IV, 20) : *Qui fratrem suum, quem videt, non diligit; Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Sed tria prima præcepta pertinent ad dilectionem Dei, septem verò alia ad dilectionem proximi. Ergo inconvenienter præcepta decalogi ordinantur.

2. Præterea, per præcepta affirmativa imperantur actus virtutum; per præcepta verò negativa prohibentur actus vitiorum. Sed, secundùm Boetium, in comment. Prædicamentorum (implic. lib. IV, in cap. *De opp.*, à med.), « priùs sunt extirpanda vitia quàm inserantur virtutes. » Ergo inter præcepta pertinentia ad proximum primò ponenda fuerunt præcepta negativa quàm affirmativa.

3. Præterea, præcepta legis dantur de actibus hominum. Sed prior est actus cordis quàm oris, vel exterioris operis. Ergo inconvenienti ordine præcepta de non concupiscendo, quæ pertinent ad cor, ultimò ponuntur.

(1) Ita cum theologis et Nicolai edit Patav. an. 1712. Cod. Alcan. aliique edit. Rom. et Patav. an. 1698 : *Propter hoc prohibitio inordinationis circa juramentum specialiter præcepto Decalogi prohibetur.* Madalena legendum conjectat, *perhibetur,* pro, *prohibetur.*

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. XIII, 1) : *Quæ à Deo sunt, ordinata sunt*. Sed præcepta decalogi sunt immediatè data à Deo, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.). Ergo convenientem ordinem habent.

CONCLUSIO. — Debito et convenienti ordine decem decalogi præcepta disposita sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (ibid. et art. 5 ad 1), præcepta decalogi dantur de his quæ statim in promptu mens hominis suscipit. Manifestum est autem quòd tantò aliquid magis à ratione suscipitur, quantò contrarium est gravius et magis repugnans rationi. Manifestum est autem quòd cùm rationis ordo à fine incipiat, maximè est contra rationem ut homo inordinatè habeat se circa finem. Finis autem humanæ vitæ et societatis est Deus. Et ideo primò oportuit per præcepta decalogi hominem ordinare ad Deum, cùm ejus contrarium sit gravissimum; sicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem sicut ad finem, primum est quòd miles subdatur duci; et hujus contrarium est gravissimum; secundum verò ut aliis coordinetur.— Inter ipsa autem per quæ ordinamur in Deum, primum occurrit quòd homo fideliter ei subdatur, nullam participationem cum inimicis habens; secundum autem est quòd ei reverentiam exhibeat; tertium autem est quòd etiam famulatum impendat. Majusque peccatum est in exercitu, si miles infideliter agens cum hoste pactum habeat, quàm si aliquam irreverentiam faciat duci; et hoc est etiam gravius quàm si in aliquo obsequio ducis deficiens inveniatur.—In præceptis autem ordinantibus ad proximum manifestum est quòd magis repugnat rationi et gravius peccatum est, si homo non servet ordinem debitum ad personas quibus est magis debitor. Et ideo inter præcepta ordinantia ad proximum primò ponitur præceptum pertinens ad parentes. Inter alia verò præcepta etiam apparet ordo secundùm ordinem gravitatis peccatorum; gravius est enim et magis rationi repugnans peccare opere quàm ore, et ore quàm corde; et inter peccata operis gravius est homicidium, per quod tollitur vita hominis jam existentis, quàm adulterium per quod impeditur certitudo prolis nascituræ; et adulterium gravius est quàm furtum, quod pertinet ad bona exteriora.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamvis secundùm viam sensûs proximus sit magis notus quàm Deus, tamen dilectio Dei est ratio dilectionis proximi, ut infra patebit (2 2, quæst. XXV, art. 1, et quæst. XXVI, art. 2). Et ideo præcepta ordinantia ad Deum fuerunt præordinanda.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut Deus est universalis causa et principium essendi omnibus, ita et pater est principium quoddam essendi filio; et ideo convenienter post præcepta pertinentia ad Deum ponitur præceptum pertinens ad parentes. Ratio autem procedit quando affirmativa et negativa pertinent ad idem genus operis, quamvis etiam et in hoc non habeat omnimodam efficaciam. Etsi enim in executione operis priùs extirpanda sint vitia quàm inserendæ virtutes, secundùm illud (Ps. XXXIII, 15) : *Declina à malo, et fac bonum;* et (Isai. I, 16) : *Quiescite agere perversè, discite bene facere;* tamen in cognitione prior est virtus quàm peccatum, quia « per rectum cognoscitur obliquum, » ut dicitur (De anima, lib. I, text. 85). Per legem autem cognitio peccati habetur, ut (Rom. V) dicitur; et secundùm hoc præceptum affirmativum debuisset primò poni. Sed non est ista ratio ordinis, sed quæ supra posita est (in corp. art.); quia in præceptis pertinentibus ad Deum, quæ sunt *primæ tabulæ*, ultimò ponitur præceptum affirmativum, quia ejus transgressio minorem reatum inducit.

Ad *tertium* dicendum, quòd etsi peccatum cordis sit prius in executione, tamen ejus prohibitio posteriùs cadit in ratione.

ARTICULUS VII. — UTRUM PRÆCEPTA DECALOGI CONVENIENTER TRADANTUR.

De his etiam Sent. III, dist. 27, art. 2, quæst. I.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta decalogi inconvenienter tradantur. Præcepta enim affirmativa ordinant ad actus virtutum; præcepta autem negativa abstrahunt ab actibus vitiorum. Sed circa quamlibet materiam opponuntur sibi virtutes et vitia. Ergo in qualibet materia, de qua ordinat præceptum decalogi, debuit poni præceptum affirmativum et negativum. Inconvenienter igitur ponuntur quædam affirmativa, et quædam negativa.

2. Præterea, Isidorus dicit (Etymol. lib. II, cap. 10), quòd « omnis lex ratione constat. » Sed omnia præcepta decalogi pertinent ad legem divinam. Ergo in omnibus debuit ratio assignari, et non solùm in primo et tertio præcepto.

3. Præterea, per observantiam præceptorum meretur aliquis præmia à Deo. Sed divinæ promissiones sunt de præmiis præceptorum. Ergo promissio debuit poni in omnibus præceptis, et non solùm in primo et quarto.

4. Præterea, lex vetus dicitur *lex timoris*, inquantum per comminationes pœnarum inducebat ad observationes præceptorum. Sed omnia præcepta decalogi pertinent ad legem veterem. Ergo in omnibus debuit poni comminatio pœnæ, et non solùm in primo et secundo.

5. Præterea, omnia præcepta Dei sunt in memoria retinenda; dicitur enim (Proverb. III, 3) : *Describe ea in tabulis cordis tui.* Inconvenienter ergo in solo tertio præcepto fit mentio de memoria; et ita videntur præcepta decalogi inconvenienter tradita esse.

Sed *contra* est quod dicitur (Sap. XI, 21), quòd *Deus omnia fecit in numero, pondere et mensura.* Multò magis ergo in præceptis suæ legis congruum modum tradendi servavit.

CONCLUSIO. — Convenientissimè tradita sunt decem legis præcepta, cùm ex divina processerint sapientia.

Respondeo dicendum quòd in præceptis divinæ legis maxima sapientia continetur; unde dicitur (Deut. IV, 6) : *Hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis.* Sapientis autem est omnia debito modo et ordine disponere. Et ideo manifestum esse debet quòd præcepta legis convenienti modo sunt tradita.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd semper ad affirmationem sequitur negatio oppositi; non autem semper ad negationem unius oppositi sequitur affirmatio alterius. Sequitur enim : *Si est album, non est nigrum;* non autem sequitur, *si non est nigrum, ergo est album*; quia ad plura sese extendit negatio quàm affirmatio. Et inde est etiam quòd « non esse faciendam injuriam, » quod pertinet ad præcepta negativa, ad plures personas se extendit secundùm primum dictamen rationis, quàm « esse debitum ut alteri obsequium, vel beneficium impendatur. » Inest autem primò dictamen rationis, quod homo debitor est beneficii vel obsequii exhibendi illis à quibus beneficia accepit, si nondum recompensavit. Duo sunt autem quorum beneficiis sufficienter nullus recompensare potest, scilicet Deus et pater, ut dicitur (Ethic. lib. VIII, cap. ult. à med.). Et ideo sola duo præcepta affirmativa ponuntur, unum de honoratione parentum, aliud de celebratione sabbati in commemorationem divini beneficii.

Ad *secundum* dicendum, quòd illa præcepta quæ sunt purè moralia, habent manifestam rationem; unde non oportuit quòd in eis aliqua ratio adderetur. Sed quibusdam præceptis additur cœremoniale determinativum præcepti moralis communis, sicut in primo præcepto : *Non facies scul-*

ptile; et in tertio præcepto determinatur dies sabbati; et ideo utrobique oportuit rationem assignari.

Ad *tertium* dicendum, quòd homines ut plurimùm actus suos ad aliquam utilitatem ordinant; et ideo in (1) illis præceptis necesse fuit promissionem præmii apponere ex quibus videbatur nulla utilitas sequi, vel aliqua utilitas impediri. Quia verò parentes sunt jam in recedendo, ab eis non expectatur utilitas; et ideo præcepto de honore parentum additur promissio; similiter etiam in præcepto de prohibitione idololatriæ, quia per hoc videbatur impediri apparens utilitas quam homines credunt sé posse consequi per pactum cum dæmonibus initum.

Ad *quartum* dicendum, quòd pœnæ præcipuè necessariæ sunt contra illos qui sunt proni ad malum, ut dicitur (Ethic. lib. x, cap. ult.); et ideo illis solis præceptis legis additur comminatio pœnarum, in quibus erat pronitas ad malum. Erant autem homines proni ad idololatriam propter generalem consuetudinem gentium; et similiter sunt etiam homines proni ad perjurium propter frequentiam juramenti; et ideo primis duobus præceptis adjungitur comminatio.

Ad *quintum* dicendum, quòd præceptum de sabbato ponitur ut commemorativum beneficii præteriti; et ideo specialiter in eo fit mentio de memoria.—Vel quia præceptum de sabbato habet determinationem adjunctam, quæ non est de lege naturæ; et ideo hoc præceptum speciali admonitione indiguit.

ARTICULUS VIII. — UTRUM PRÆCEPTA DECALOGI SINT DISPENSABILIA (2).

De his etiam supra, quæst. XCIX, art. 5 corp. et 2 2, quæst. CIV, art. 4 ad 2, et Sent. I, dist. 47, art. 4 corp. et III, dist. 37, art. 4, et IV, dist. 17, quæst. III, art. 1, quæst. V, et De malo, quæst. III, art. 1 ad 7, et quæst. XV, art. 4 ad 8.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta decalogi sint dispensabilia. Præcepta enim decalogi sunt de jure naturali. Sed jus naturale in aliquibus deficit et mutabile est, sicut et natura humana, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 7). Defectus autem legis in aliquibus particularibus casibus est ratio dispensandi, ut supra dictum est (quæst. XCVI, art. 6, et quæst. XCVII, art. 4). Ergo in præceptis decalogi potest fieri dispensatio.

2. Præterea, sicut se habet homo ad legem humanam, ita se habet Deus ad legem datam divinitùs. Sed homo potest dispensare in præceptis legis quam homo statuit. Ergo cùm præcepta decalogi sint instituta à Deo, videtur quòd Deus in eis possit dispensare. Sed prælati vice Dei funguntur in terris; dicit enim Apostolus (II. ad Cor. II, 10): *Nam et ego si quid donavi, propter vos donavi in persona Christi.* Ergo etiam prælati possunt in præceptis decalogi dispensare.

3. Præterea, inter præcepta decalogi continetur prohibitio homicidii. Sed in isto præcepto videtur dispensari per homines; putà cùm secundùm præceptum legis humanæ homines licitè occiduntur, putà malefactores, vel hostes. Ergo præcepta decalogi sunt dispensabilia.

4. Præterea, observatio sabbati continetur inter præcepta decalogi. Sed in hoc præcepto fuit dispensatum: dicitur enim (I. Machab. II, 41): *Et cogitaverunt in die illa dicentes : Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversùs eum.* Ergo præcepta decalogi sunt dispensabilia.

(1) Nicolai omittit *in*.

(2) Occam, Gerso, Petrus Aliacensis et aliquot alii existimarunt Deum à præceptis legis naturæ et Decalogi dispensare posse. Scotus et scotistæ senserunt præcepta secundæ tabulæ, mendacio excepto, esse tantùm dispensabilia. S. Thomas et alii theologi communiter contendunt omnia Decalogi præcepta nullo modo dispensari posse.

Sed *contra* est, quòd (Isa. XXIV, 5) quidam reprehenduntur de hoc quòd *mutaverunt jus; dissipaverunt fœdus sempiternum;* quod maximè videtur intelligendum de præceptis decalogi. Ergo præcepta decalogi mutari per dispensationem non possunt.

CONCLUSIO. — Cùm decem præcepta disponant homines ad bonum simpliciter et ad proximum in hoc eodem ordine, indispensabilia simpliciter sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XCVI, art. 6, et quæst. XCVII, art. 4), tunc in præceptis debet fieri dispensatio, quando occurrit aliquis particularis casus, in quo si verbum legis observaretur, contrariaretur intentioni legislatoris. Intentio autem legislatoris cujuslibet ordinatur primò quidem et principaliter ad bonum commune; secundò autem ad ordinem justitiæ et virtutis, secundùm quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur. Si qua ergo præcepta dentur quæ contineant ipsam conservationem boni communis, vel ipsum ordinem justitiæ et virtutis, hujusmodi præcepta continent intentionem legislatoris; et ideo indispensabilia sunt: putà si poneretur hoc præceptum in aliqua communitate, quòd nullus destrueret rempublicam neque proderet civitatem hostibus, sive quòd nullus faceret aliquid injustè vel malè, hujusmodi præcepta essent indispensabilia : sed si aliqua alia præcepta traderentur ordinata ad ista præcepta, quibus determinantur aliqui speciales modi; in talibus præceptis dispensatio posset fieri, inquantum per omissionem hujusmodi præceptorum in aliquibus casibus non fieret præjudicium primis præceptis, quæ continent intentionem legislatoris: putà si ad conservationem reipublicæ statueretur in aliqua civitate quòd de singulis vicis aliqui vigilarent ad custodiam civitatis obsessæ, posset cum aliquibus dispensari propter aliquam majorem utilitatem.—Præcepta autem decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei. Nam præcepta primæ tabulæ, quæ ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune et finale, quod Deus est. Præcepta autem secundæ tabulæ continent ordinem justitiæ inter homines observandæ, ut scilicet nulli fiat indebitum, et cuilibet reddatur debitum; secundùm hanc enim rationem sunt intelligenda præcepta decalogi. Et ideo præcepta decalogi sunt omnino indispensabilia (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus non loquitur de justo naturali, quod continet ipsum ordinem justitiæ; hoc enim nunquam deficit, scilicet justitiam esse servandam : sed loquitur quantùm ad determinatos modos observationis justitiæ, qui in aliquibus fallunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Apostolus dicit (II. ad Timoth. II, 13) : *Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Negaret autem seipsum, si ordinem suæ justitiæ auferret, cùm ipse sit sua justitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinatè se habere ad Deum vel non subdi ordini justitiæ ejus, etiam in his secundùm quæ homines ad invicem ordinantur.

Ad *tertium* dicendum, quòd occisio hominis prohibetur in decalogo, secundùm quòd habet rationem indebiti : sic enim præceptum continet ipsam rationem justitiæ. Lex autem humana hoc concedere non potest quòd licitè homo indebitè occidatur. Sed malefactores occidi, vel hostes reipublicæ, hoc non est indebitum. Unde hoc non contrariatur præcepto de-

(1) Ita B. Thomas (hic et in Sent. III, d. 37, art. 4; Richard. (ead. d. 37, art. 1, quæst. XV); Cajetan. Conrad. Medina, Becanus (tract. III De lege natur. c. 5, quæst. IV); Suarez (De lege, lib. I, cap. 15); Vasquez (disp. 179); Granad. (contra 7 De legibus, tract. 2 disp.); Tannerus (disput. 5, quæst. I, dub. 4), et alii plures.

calogi; nec talis occisio est homicidium, quod præcepto decalogi prohibetur, ut Augustinus dicit (De libero arbit. lib. I, cap. 4, ante med.). Et similiter cùm alicui auferatur quod suum erat, si debitum est quòd ipsum amittat, hoc non est furtum vel rapina, quæ præcepto decalogi prohibentur. Et ideo quando filii Israel præcepto Dei tulerunt Ægyptiorum spolia, non fuit furtum, quia hoc eis debebatur ex sententia Dei. Similiter et Abraham cùm consensit occidere filium, non consensit in homicidium; quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitæ et mortis; ipse enim est qui pœnam mortis infligit omnibus hominibus justis et injustis pro peccato primi parentis; cujus sententiæ si homo sit executor auctoritate divinâ, non erit homicida, sicut nec Deus. Et similiter etiam Osee accedens ad uxorem fornicariam vel mulierem adulteram, non est mœchatus nec fornicatus; quia accessit ad eam quæ sua erat secundùm mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii. Sic igitur præcepta ipsa decalogi, quantùm ad rationem justitiæ quam continent, immutabilia sunt; sed quantùm ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus (ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium, aut non), hoc quidem est mutabile quandoque solâ auctoritate divinâ, in his scilicet quæ à solo Deo sunt instituta, sicut in matrimonio et in aliis hujusmodi; quandoque etiam auctoritate humanâ, sicut in his quæ sunt commissa hominum jurisdictioni; quantùm enim ad hoc homines gerunt vicem Dei, non autem quantùm ad omnia.

Ad *quartum* dicendum, quòd illa excogitatio magis fuit interpretatio præcepti quàm dispensatio. Non enim intelligitur violare sabbatum qui facit opus quod est necessarium ad salutem humanam, sicut Dominus probat (Matth. XII).

ARTICULUS IX. — UTRUM MODUS VIRTUTIS CADAT SUB PRÆCEPTO LEGIS.

De his etiam supra, quæst. XCVI, art. 3 ad 2, et 2 2, quæst. XLIV, art. 4 ad 1, et art. 8 corp. et Sent. II, dist. 28, art. 3 corp. et IV, dist. 15, quæst. III, art. 4, quæst. I ad 3, et De malo, quæst. II, art. 4 ad 7.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd modus virtutis cadat sub præcepto legis. Est enim modus virtutis ut aliquis justè operetur justa, et fortiter fortia, et similiter de aliis virtutibus. Sed (Deuteronomii XV, 20) præcipitur : *Justè quod justum est exequeris* (1). Ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

2. Præterea, illud maximè cadit sub præcepto, quod est de intentione legislatoris. Sed intentio legislatoris ad hoc fertur principaliter ut homines faciat virtuosos, sicut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1, à med. et lib. I, cap. 9 et cap. 13). Virtuosi autem est virtuosè agere. Ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

3. Præterea, modus virtutis propriè esse videtur ut aliquis voluntariè et delectabiliter operetur. Sed hoc cadit sub præcepto legis divinæ; dicitur enim (Psalm. XCIX, 1) : *Servite Domino in lætitia;* et (II. ad Corinth. IX, 7) : *Non ex tristitia, aut ex necessitate; hilarem enim datorem diligit Deus;* ubi Glossa (ordinar. Aug. in Psalm. XCI, ante med.) dicit : « Quidquid boni facis, cum hilaritate fac; et tunc bene facis; si autem cum tristitia facis, fit de te, non tu facis. » Ergo modus virtutis cadit sub præcepto legis.

Sed *contra*, nullus potest operari eo modo quo operatur virtuosus, nisi habeat habitum virtutis, ut patet per Philosophum (Eth. lib. II, cap. 4 vel 5). Quicumque autem transgreditur præceptum legis, meretur pœnam. Sequeretur ergo quòd ille qui non habet habitum virtutis, quidquid faceret, mereretur pœnam. Hoc autem est contra intentionem legis, quæ intendit

(1) Vulgata, *persequeris.*

hominem, assuefaciendo ad bona opera, inducere ad virtutem. Non ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

CONCLUSIO. — Modus virtutis respiciens intellectum et voluntatem hominis, sub legis divinæ præceptis cadit, non autem modus respiciens habitum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. xc, art. 3 ad 3), præceptum legis habet vim coactivam; illud ergo directè cadit sub præcepto legis ad quod lex cogit. Coactio autem legis est per metum pœnæ, ut dicitur (Ethic. lib. x, cap. ult.). Nam illud propriè cadit sub præcépto legis, pro quo pœna legis infligitur. Ad instituendam autem pœnam aliter se habet lex divina, et aliter lex humana. Non enim pœna legis infligitur nisi pro illis de quibus legislator habet judicare; quia ex judicio lex punit. Homo autem, qui est legis lator humanæ, non habet judicare nisi de exterioribus actibus, quia *homines vident ea quæ parent*, ut dicitur (I. Reg. xvi, 7). Sed solius Dei, qui est lator legis divinæ, est judicare de interioribus motibus voluntatum, secundùm illud (Psalm. vii, 11) : *Scrutans corda et renes Deus.* — Secundùm hoc igitur dicendum est quòd modus virtutis quantùm ad aliquid respicitur à lege humana et divina; quantùm ad aliquid autem à lege divina, sed non à lege humana; quantùm ad aliquid verò nec à lege humana, nec à lege divina. Modus autem virtutis in tribus consistit, secundùm Philosophum (Ethic. lib. ii, cap. 4). Quorum primum est, « si aliquis operetur sciens. » Hoc autem dijudicatur et à lege divina, et à lege humana; quod enim aliquis facit ignorans, per accidens facit. Unde secundùm ignorantiam aliqua dijudicantur ad pœnam vel ad veniam, tam secundùm legem humanam, quàm secundùm legem divinam (1). Secundum autem est ut aliquis operetur volens vel eligens et propter hoc eligens; in quo importatur duplex motus interior, scilicet voluntatis et intentionis, de quibus supra dictum est (quæst. viii et xii). Et ista duo non dijudicat lex humana (2), sed solùm divina; lex enim humana non punit eum qui vult occidere, et non occidit; punit autem eum lex divina, secundùm illud (Matth. v, 22): *Qui irascitur fratri suo, reus erit judicio.* Tertium autem « ut firmiter et immobiliter habeat et operetur; » et ista firmitas propriè pertinet ad habitum, ut scilicet aliquis ex habitu radicato operetur. Et quantùm ad hoc modus virtutis non cadit sub præcepto neque legis divinæ, neque legis humanæ; neque enim ab homine, neque à Deo punitur tanquam præcepti transgressor, qui debitum parentibus honorem impendit, quamvis non habeat habitum pietatis (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd modus faciendi actum justitiæ, qui cadit sub præcepto, est ut fiat aliquid secundùm ordinem juris, non autem quòd fiat ex habitu justitiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd intentio legislatoris est de duobus : de uno quidem, ad quod intendit per præcepta legis inducere, et hoc est virtus; aliud autem est de quo intendit præceptum ferre; et hoc est quod ducit vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis. Non enim idem est finis præcepti, et id de quo præceptum datur; sicut neque in aliis rebus idem est finis, et quod est ad finem.

Ad *tertium* dicendum, quòd operari sine tristitia opus virtutis cadit sub

(1) Modus virtutis, qui est ut aliquis operetur scienter, dicitur cadere sub præcepto. Non est ejus dicti sensus quòd requiratur scientia legis aut præcepti, sed quòd necessaria sit scientia operis, alioquin homo non ageret liberè, siquidem nulla inesset in eo cognitio.

(2) Lex humana non dijudicat utrùm eam libens aut invitus aliquis exequatur; Deus solus *intuetur cor.*

(3) Habitus est finis legis; ad hoc enim ordinantur opera per legem præcepta, ut homines fiant virtuosi, habitumque virtutis accipiant.

præcepto legis divinæ; quia quicumque cum tristitia operatur, non volens operatur. Sed delectabiliter operari, sive cum lætitia vel hilaritate, quodammodo cadit sub præcepto; scilicet secundùm quòd sequitur delectatio ex dilectione Dei et proximi, quæ cadit sub præcepto, cùm amor sit causa delectationis, et quodammodo non, secundùm quòd delectatio consequitur habitum. « Delectatio enim operis est signum habitûs generati, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 2 vel 3, in princ.). Potest enim aliquis actus esse delectabilis vel propter finem, vel propter convenientiam habitûs.

ARTICULUS X. — UTRUM MODUS CHARITATIS CADAT SUB PRÆCEPTO DIVINÆ LEGIS (1).

De his etiam 2 2, quæst. XLIV, art. 4 ad 1, et Sent. III, dist. 27, quæst. III, art. 4, et dist. 37, art. 6, et De verit. quæst. XXV, art. 7 ad 8, et quæst. XXIV, art. 12 ad 16, et De malo, quæst. II, art. 5 ad 7, et Opusc. XVII, cap. 6.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd modus charitatis cadat sub præcepto divinæ legis. Dicitur enim (Matth. XIX, 17): *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata;* ex quo videtur quòd observatio mandatorum sufficiat ad introducendum ad vitam. Sed opera bona non sufficiunt ad introducendum in vitam, nisi ex charitate fiant; dicitur enim (I. Cor. XIII, 3): *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo modus charitatis est in præcepto.

2. Præterea, ad modum charitatis propriè pertinet ut omnia fiant propter Deum. Sed istud cadit sub præcepto; dicit enim Apostolus (I. Cor. x, 31): *Omnia in gloriam Dei facite.* Ergo modus charitatis cadit sub præcepto.

3. Præterea, si modus charitatis non cadat sub præcepto, ergo aliquis potest implere præcepta legis non habens charitatem. Sed quod potest fieri sine charitate, potest fieri sine gratia, quæ semper adjuncta est charitati. Ergo aliquis potest implere præcepta legis sine gratia. Hoc est autem Pelagiani erroris, ut patet per Augustinum (lib. De hæresibus, hæresi 88). Ergo modus charitatis est in præcepto.

Sed *contra* est, quia quicumque non servat præceptum, peccat mortaliter. Si igitur modus charitatis cadat sub præcepto, sequitur quòd quicumque operatur aliquid, et non ex charitate, peccet mortaliter. Sed quicumque non habet charitatem, operatur non ex charitate. Ergo sequitur quòd quicumque non habet charitatem, peccet mortaliter in omni opere quod facit, quantumcumque sit de genere bonorum; quod est inconveniens.

CONCLUSIO. — Modus charitatis cadit sub illo divinæ legis præcepto, quod specialiter de dilectione Dei et proximi datur; non autem sub cæteris præceptis; unde hoc præcepto, honora patrem, non præcipitur ut honoretur pater ex charitate, sed solùm, ut honoretur pater.

Respondeo dicendum quòd circa hoc fuerunt contrariæ opiniones. Quidam enim dixerunt absolutè modum charitatis esse sub præcepto. Nec est impossibile observare hoc præceptum charitatem non habenti; quia potest se disponere ad hoc quòd charitas ei infundatur à Deo. Nec quandocumque aliquis non habens charitatem facit aliquid de genere bonorum, peccat mortaliter; quia hoc est præceptum affirmativum, ut ex charitate operetur; et non obligat ad semper, sed pro tempore illo quo aliquis habet charita-

(1) Dupliciter hæc quæstio intelligi potest: 1° Sit ne aliquod præceptum divinæ legis quod certum quemdam charitatis modum præscribat? responsio affirmativa certa est; 2° an præcepta divinæ legis quæ dantur de quibuscumque aliis virtutum actibus, nos obligant ut eos faciamus ex charitate, et negativè respondet S. Doctor.

tem. Alii verò dixerunt quòd omnino modus charitatis non cadit sub præcepto. — Utrique autem quantùm ad aliquid verum dixerunt. Actus enim charitatis dupliciter considerari potest : uno modo, secundùm quòd est quidam actus per se (1) ; et hoc modo cadit sub præcepto legis, quod de hoc specialiter datur, scilicet : *Diliges Dominum Deum tuum*, et : *Diliges proximum tuum*. Et quantùm ad hoc primi verum dixerunt ; non enim est impossibile hoc præceptum observare, quod est de actu charitatis ; quia homo potest se disponere ad charitatem habendam ; et quando habuerit eam, potest eà uti. Alio modo potest considerari actus charitatis, secundùm quòd est modus actuum aliarum virtutum ; hoc est, secundùm quòd actus aliarum virtutum ordinantur ad charitatem, quæ *est finis præcepti*, ut dicitur (I. Tim. I). Dictum est enim supra (quæst. XII, art. 4) quòd intentio finis est quidam modus formalis actûs ordinati in finem. Et hoc modo verum est quòd secundi dixerunt, quòd modus charitatis non cadit sub præcepto : hoc est dictum (2), quod in hoc præcepto : *Honora patrem*, non includitur quòd honoretur pater ex charitate, sed solùm quòd honoretur pater (3). Unde qui honorat patrem, licèt non habeat charitatem, non efficitur transgressor hujus præcepti, etsi sit transgressor præcepti, quod est de actu charitatis ; propter quam transgressionem meretur pœnam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dominus non dixit : *Si vis ad vitam ingredi, serva unum mandatum*, sed : *Serva omnia mandata ;* inter quæ etiam continetur mandatum de dilectione Dei et proximi.

Ad *secundum* dicendum, quòd sub præcepto charitatis continetur ut diligatur Deus ex toto corde ; ad quod pertinet ut omnia referantur in Deum : et ideo præceptum charitatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sic ergo qui honorat parentes, tenetur ex charitate honorare, non ex vi hujus præcepti, quod est : *Honora parentes*, sed ex vi hujus præcepti : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. Et cùm ista sint duo præcepta affirmativa non obligantia ad *semper*, possunt pro diversis temporibus obligare ; et ita potest contingere quòd aliquis implens præceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediatur præceptum de omissione (4) modi charitatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd observare omnia præcepta legis homo non potest, nisi impleat præceptum charitatis ; quod non fit sine gratia : et ideo impossibile est, quod Pelagius dixit, hominem implere legem sine gratia.

ARTICULUS XI. — UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR ALIA MORALIA PRÆCEPTA LEGIS PRÆTER DECALOGUM.

De his etiam supra, art. 3, et locis ibidem annotatis.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter decalogum. Quia, ut Dominus dicit (Matth. XXII, 40) : *In duobus præceptis charitatis pendet omnis lex et prophetæ*. Sed hæc duo præcepta explicantur per decem præcepta decalogi. Ergo non oportet alia præcepta moralia tradere.

2. Præterea, præcepta moralia à judicialibus et cæremonialibus distinguuntur, ut dictum est (qu. præc. art. 3, 4 et 5). Sed determinationes communium præceptorum moralium pertinent ad judicialia et cæremonialia

(1) Tunc quæstio priori sensu intelligitur.

(2) Ita habet Nicolai ; quam lectionem retinuimus utpote verisimiliorem. Edit. Neapolitana 17[illegible]3, et aliæ habent *dictu*.

(3) Lutherus dogmatizavit opera quæ non ex charitate sunt facta esse mala, quod his verbis à concil. Trident. damnatum est (sess. VI, can. 7) : *Si quis dixerit opera omnia quæ ante justificationem fiunt, quâcumque ratione facta sint, verè esse peccata... anathema sit*.

(4) Ita cum Mss. editi omnes quos vidimus. Theologi *de observatione*.

præcepta; communia autem præcepta moralia sub decalogo continentur, vel etiam decalogo præsupponuntur, ut dictum est (art. 3 hujus qu.). Ergo inconvenienter traduntur alia præcepta moralia præter decalogum.

3. Præterea, præcepta moralia sunt de actibus omnium virtutum, ut supra dictum est (art. 2 hujus qu.). Sicut igitur in lege ponuntur præcepta moralia præter decalogum pertinentia ad latriam, liberalitatem, et misericordiam, et castitatem, ita etiam deberent poni aliqua præcepta pertinentia ad alias virtutes, putà ad fortitudinem, sobrietatem, et alia hujusmodi; quod tamen non invenitur. Non ergo convenienter distinguuntur in lege alia præcepta moralia præter decalogum.

Sed *contra* est quod (Psalm. XVIII, 8) dicitur : *Lex Domini immaculata, convertens animas.* Sed per alia etiam moralia, quæ decalogo superadduntur, homo conservatur absque macula peccati, et anima ejus ad Deum convertitur. Ergo ad legem pertinebat etiam alia præcepta moralia tradere.

CONCLUSIO. — Cùm ad bonos mores quædam pertineant, quorum ratio non statim cuilibet populari, sed solùm sapientibus est manifesta; convenienter illa ad decalogum (ad quem secundùm aliquam rationem reducuntur) superaddita sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet (qu. præc. art. 3 et 4), præcepta judicialia et cæremonialia ex sola institutione vim habent; quia antequam instituerentur non videbatur referre utrùm sic vel aliter fieret. Sed præcepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiamsi nunquam in lege statuantur. Horum autem triplex est gradus. Nam quædam sunt communissima, et adeo manifesta, quòd editione non indigent; sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia hujusmodi, ut supra dictum est (art. 1 et 3 hujus qu.), quæ sunt quasi fines præceptorum; unde in eis nullus potest errare secundùm judicium rationis. Quædam verò sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet etiam popularis potest de facili videre; et tamen quia in paucioribus circa hujusmodi contingit judicium humanum perverti, hujusmodi editione indigent; et hæc sunt præcepta decalogi. Quædam verò sunt quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solùm sapientibus; et ista sunt præcepta moralia superaddita decalogo, tradita à Deo populo per Moysen et Aaron. — Sed quia ea quæ sunt manifesta, sunt principia cognoscendi eorum (1) quæ non sunt manifesta, alia præcepta moralia superaddita decalogo reducuntur ad præcepta decalogi per modum cujusdam additionis ad ipsa. Nam in primo præcepto decalogi prohibetur cultus alienorum deorum, cui superadduntur alia præcepta prohibitiva eorum quæ ordinantur in cultum idolorum; sicut habetur (Deuteronomii XVIII, 10) : *Non inveniatur in te qui lustret filium suum, aut filiam suam, ducens per ignem.... nec sit maleficus, nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quærat à mortuis veritatem.* Secundum autem præceptum prohibet perjurium; superadditur autem ei prohibitio blasphemiæ (Lev. XIV), et prohibitio falsæ doctrinæ (Deut. XIII). Tertio verò præcepto superadduntur omnia cæremonialia. Quarto autem præcepto de honore parentum superadditur præceptum de honoratione senum; secundùm illud (Lev. XIX, 32) : *Coram cano capite consurge, et honora personam senis;* et universaliter omnia præcepta inducentia ad reverentiam exhibendam majoribus vel ad beneficia exhibenda vel æqualibus vel minoribus. Quinto autem præcepto, quod est de prohibitione homicidii, additur prohibitio odii et cujuslibet molitionis (2) contra proximum, sicut illud (Lev. XIX, 16) : *Non stabis contra sanguinem proximi*

(1) Ita edit. Patav. et Rom. Nicolai, *ea.*

(2) Ita codex quo utebatur Nicolai. Editi, *violationis.*

tui; et etiam prohibitio odii fratris, secundùm illud (Lev. xix, 17) : *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo.* Præcepto autem sexto, quod est de prohibitione adulterii, superadditur præceptum de prohibitione meretricii, secundùm illud (Deuter. xxiii, 17) : *Non erit meretrix de fiiiabus Israel, neque fornicator de filiis Israel;* et iterum prohibitio vitii contra naturam, secundùm illud (Lev. xviii, 22) : *Cum masculo non commisceberis ; cum omni pecore non coibis.* Septimo autem præcepto de prohibitione furti adjungitur præceptum de prohibitione usuræ, secundùm illud (Deut. xxiii, 19) : *Non fœneraberis fratri tuo ad usuram ;* et prohibitio fraudis, secundùm illud (Deut. xxv, 13) : *Non habebis in sacculo diversa pondera ;* et universaliter omnia quæ ad prohibitionem calumniæ et rapinæ pertinent. Octavo verò præcepto, quod est de prohibitione falsi testimonii, additur prohibitio falsi judicii, secundùm illud (Exod. xxiii, 2) : *Nec in judicio plurimorum acquiesces sententiæ, ut à veritate devies;* prohibitio mendacii, sicut ibi, 7, subditur : *Mendacium fugies :* et prohibitio detractionis, secundùm illud (Lev. xix, 16) ; *Non eris criminator et susurro in populis.* Aiiis autem duobus præceptis nulla alia adjunguntur; quia per ea universaliter omnis mala concupiscentia prohibetur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad dilectionem Dei et proximi ordinantur quædam præcepta decalogi secundùm manifestam rationem debiti ; alia verò secundùm rationem magis occultam.

Ad *secundum* dicendum, quòd præcepta cæremonialia et judicialia sunt determinativa præceptorum decalogi ex vi institutionis, non autem ex vi naturalis instinctùs, sicut præcepta moralia superaddita.

Ad *tertium* dicendum, quòd præcepta legis ordinantur ad bonum commune, ut supra dictum est (qu. xc, art. 2). Et quia virtutes ordinantes ad alium directè pertinent ad bonum commune, et similiter virtus castitatis, inquantum actus generationis deservit bono communi speciei ; ideo de istis virtutibus directè dantur præcepta decalogi, et superaddita. De actu autem fortitudinis datur præceptum proponendum per duces exhortantes in bello, quod pro bono communi suscipitur, ut patet (Deut. xx, 3), ubi mandatur sacerdoti ut ad populum dicat, appropinquante jam prælio : *Nolite metuere, nolite cedere.* Similiter etiam actus gulæ prohibendus committitur monitioni paternæ ; quia contrariatur bono domestico ; unde dicitur (Deut. xxi, 20) ex persona parentum : *Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat, et luxuriæ, atque conviviis.*

ARTICULUS XII. — UTRUM PRÆCEPTA MORALIA VETERIS LEGIS JUSTIFICARENT.

De his etiam supra, quæst. xcviii, art. 1, et infra, quæst. ciii, art. 2, et Sent. iii, dist. 40, quæst. i, art. 3.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta moralia veteris legis justificarent. Dicit enim Apostolus (Rom. ii, 13) : *Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur.* Sed factores legis dicuntur qui implent præcepta legis. Ergo præcepta legis adimpleta justificabant.

2. Præterea (Levit. xviii, 5), dicitur : *Custodite leges meas atque judicia, quæ faciens homo vivet in eis.* Sed vita spiritualis hominis est per justitiam. Ergo præcepta legis adimpleta justificabant.

3. Præterea, lex divina efficacior est quàm lex humana. Sed lex humana justificat ; est enim quædam justitia in hoc quòd præcepta legis adimplentur. Ergo præcepta legis justificabant.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (II. Cor. iii, 6) : *Littera occidit ;* quod, secundùm Augustinum (lib. De spiritu et littera, cap. 14), intelligitur etiam de præceptis moralibus. Ergo præcepta moralia non justificabant.

CONCLUSIO. — Præcepta legis moralia, propriè non justificabant, efficiendo videlicet justitiam, quâ ex injusto quispiam fit justus apud Deum; sed impropriè, eam videlicet significando et ad eam disponendo.

Respondeo dicendum quòd, sicut *sanum* propriè et primò dicitur quod habet sanitatem, per posterius autem quod significat sanitatem, vel quod conservat sanitatem; ita *justificatio* primò et propriè dicitur ipsa factio justitiæ; secundariò verò et quasi impropriè potest dici *justificatio* significatio justitiæ, vel dispositio ad justitiam. Quibus duobus modis manifestum est quòd præcepta legis justificabant, inquantum scilicet disponebant homines ad gratiam Christi justificantem, quam etiam significabant; quia, sicut dicit Augustinus (Contra Faustum, lib. XXII, cap. 24), « etiam vita illius populi prophetica erat, et Christi figurativa. » Sed si loquamur de justificatione propriè dicta, sic considerandum est quòd justitia potest accipi prout est in habitu vel prout est in actu; et secundùm hoc *justificatio* dupliciter dicitur: uno quidem modo, secundùm quòd homo fit justus adipiscens habitum justitiæ; alio verò modo, secundùm quòd opera justitiæ operatur; ut secundùm hoc justificatio nihil aliud sit quàm justitiæ executio. Justitia autem, sicut et aliæ virtutes, potest accipi et acquisita, et infusa, ut ex supradictis patet (qu. LXIII, art. 4). Acquisita quidem causatur ex operibus; sed infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam; et hæc est vera justitia, de qua nunc loquimur, secundùm quam aliquis dicitur justus apud Deum, secundùm illud (Rom. IV, 2) : *Si Abraham ex operibus legis justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum* (1). Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis; et secundùm hoc præcepta moralia justificare non poterant, justitiam causando; sicut nec judicialia, quæ quodammodo cum moralibus conveniunt, quia sunt etiam de actibus humanis erga homines invicem exercendis, poterant justificare, justitiam causando, propter eamdem rationem. Sed nec præcepta cæremonialia, quæ ad ritum sacramentorum pertinebant, poterant eo modo justificare; illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc justificare dicuntur causaliter. Si verò accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant, inquantum continebant illud quod est secundùm se justum; aliter tamen, et aliter. Nam præcepta cæremonialia continebant quidem justitiam secundùm se in generali, prout scilicet exhibebantur (2) in cultum Dei; in speciali verò non continebant secundùm se

(1) Quæ sequuntur usque ad verba, *aliter tamen et aliter,* primus ita composuit Nicolai, cùm omnium Mss. editorumque librorum perturbata esset lectio. Nicolai secuti sunt editores Patavini. Theologi ex variis codicibus et exemplis sic : « Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis, et (deest *et* in cod. Alcan.) secundùm hoc præcepta moralia justificare non poterant, justitiam causando (in cod. cit. statim sequitur : Si verò accipiatur justificatio pro executione justitiæ). Illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc justificare dicuntur. Si verò accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant; aliter, etc. » Cod. Venetus SS. Joannis et Pauli : « Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis, et similiter præcepta mobilia (*lege* moralia) justificare non poterant, justitiam causando. Si verò accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic præcepta moralia justificabant, inquantum continebant id quod est secundùm se justum. Sed sacramenta illa veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis quæ propter hoc justificare dicuntur. Si verò accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant, aliter tamen et aliter. » Alii codices eamdem præter propter lectionem exhibent. Edit. Rom. : « Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis; et secundùm hoc præcepta moralia justificare non poterant justitiam causando, etc., » ut in cod. Venet.

(2) Al., *exhibebant.*

justitiam, nisi ex sola determinatione legis divinæ; et ideo (1) de hujusmodi præceptis dicitur quòd « non justificabant nisi ex devotione et obedientiâ facientium. » Præcepta verò moralia et judicialia continebant id quod erat secundùm se justum vel in generali (2), vel etiam in speciali; sed moralia præcepta continebant id quod est secundùm se justum secundùm justitiam generalem, quæ est « omnis virtus, » ut dicitur (Ethic. lib. v, cap. 1, à med.). Præcepta verò judicialia pertinebant ad justitiam specialem, quæ consistit circa contractus humanæ vitæ, qui sunt inter homines ad invicem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus accipit ibi justificationem pro executione justitiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd homo faciens præcepta legis dicitur vivere in eis, quia non incurrebat pœnam mortis, quam lex transgressoribus infligebat; in quo sensu inducit hoc Apostolus (Gal. III).

Ad *tertium* dicendum, quòd præcepta legis humanæ justificant justitiâ acquisitâ, de qua non quæritur ad præsens, sed solùm de justitia quæ est apud Deum.

QUÆSTIO CI.

DE PRÆCEPTIS CÆREMONIALIBUS SECUNDUM SE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de præceptis cæremonialibus; et primò de ipsis secundùm se; secundò de causa eorum; tertiò de duratione ipsorum. — Circa primum quæruntur quatuor: 1° Quæ sit ratio præceptorum cæremonialium.— 2° Utrùm sint figuralia. — 3° Utrùm debuerint esse multa. — 4° De distinctione ipsorum.

ARTICULUS I. — UTRUM RATIO PRÆCEPTORUM CÆREMONIALIUM IN HOC CONSISTAT QUOD PERTINENT AD CULTUM DEI.

De his etiam supra, quæst. XCIX, art. 3, et infra, quæst. CIV, art. 1, et quæst. CVIII, art. 2 corp. et 2 2, quæst. CXXII, art. 1 ad 2, et quodl. II, art. 8 corp. et quodl. IV, art. 13.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratio præceptorum cæremonialium non in hoc consistat quòd pertinent ad cultum Dei. In lege enim veteri dantur Judæis quædam præcepta de abstinentia ciborum, ut patet (Levit. XI), et etiam de abstinendo ab aliquibus vestimentis, secundùm illud (Levit. XIX, 19): *Veste quæ ex duobus texta est, non indueris*, et iterum quod præcipitur (Num. XV, 38): *Ut faciant sibi fimbrias per angulos palliorum*. Sed hujusmodi non sunt præcepta moralia, quia non manent in nova lege: nec etiam judicialia, quia non pertinent ad judicium faciendum inter homines. Ergo sunt cæremonialia. Sed in nullo pertinere videntur ad cultum Dei. Ergo non est cæremonialium præceptorum ratio quòd pertineant ad cultum Dei.

2. Præterea, dicunt quidam quòd præcepta cæremonialia dicuntur illa quæ pertinent ad solemnitates, quasi dicerentur à cereis, qui in solemnitatibus accenduntur. Sed multa alia sunt pertinentia ad cultum Dei præter solemnitates. Ergo videtur quòd legis præcepta cæremonialia non eâ ratione dicantur, quia pertinent ad cultum Dei.

3. Præterea, secundùm quosdam præcepta cæremonialia dicuntur quasi normæ, id est, regulæ, salutis; nam χαῖρε in græco idem est quod *salve*. Sed omnia præcepta legis sunt regulæ salutis, et non solùm illa quæ perti-

(1) Ita codd. passim et editi. Cod. Alcan., *et solum*.

(2) Ita cod. Venet. cum aliis nonnullis, et edit. Rom. Al., deest, *vel in generali*. Nicolai *secundùm se justum etiam in speciali*.

nent ad Dei cultum. Ergo non solùm illa præcepta dicuntur cæremonialia quæ pertinent ad cultum Dei.

4. Præterea, rabbi Moyses (1) dicit (lib. *Dux errant.* cap. 27 et 28), quòd « præcepta cæremonialia dicuntur quorum ratio non est manifesta. » Sed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifestam, sicut sabbati observatio, et celebratio Phase (2), Scenopegiæ, et multorum aliorum, quorum ratio assignatur in lege. Ergo cæremonialia non sunt quæ pertinent ad cultum Dei.

Sed *contra* est quod dicitur (Exod. XVIII, 19) : *Esto populo in his quæ ad Deum pertinent... ostendasque populo cæremonias et ritum colendi.*

CONCLUSIO. — Quum cæremonialibus præceptis proprium sit ut moralia præcepta in ordine ad Deum determinent; certum est ea propriè cæremonialia dici oportere, quæ ad Dei cultum pertinent.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XCIX, art. 4), cæremonialia præcepta determinant præcepta moralia in ordine ad Deum, sicut judicialia determinant præcepta moralia in ordine ad proximum. Homo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum ; et ideo cæremonialia propriè dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent. Ratio autem hujus nominis posita est supra (quæst. XCIX, art. 3), ubi præcepta cæremonialia ab aliis sunt distincta.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad cultum Dei pertinent non solùm sacrificia et alia hujusmodi, quæ immediatè ad Deum ordinari videntur, sed etiam debita præparatio colentium Deum ad cultum ipsius ; sicut etiam in aliis quæcumque sunt præparatoria ad finem, cadunt sub scientia quæ est de fine. Hujusmodi autem præcepta, quæ dantur in lege de vestibus et cibis colentium Deum et aliis hujusmodi, pertinent ad quamdam præparationem ipsorum ministrantium, ut sint idonei ad cultum Dei ; sicut etiam specialibus observantiis aliqui utuntur qui sunt in ministerio regis : unde etiam sub præceptis cæremonialibus continentur.

Ad *secundum* dicendum, quòd illa expositio nominis non videtur esse multùm conveniens, præsertim cùm non multùm inveniatur in lege quòd in solemnitatibus cerei accenderentur ; sed in ipso etiam candelabro lucernæ cum oleo olivarum præparabantur, ut patet (Lev. XXIV). — Nihilominùs tamen potest dici quòd in solemnitatibus omnia alia quæ pertinebant ad cultum Dei, diligentiùs observabantur ; et secundùm hoc in observatione solemnitatum omnia cæremonialia includuntur.

Ad *tertium* dicendum, quòd nec illa expositio nominis videtur esse multùm conveniens ; nomen enim cæremoniæ non est græcum, sed latinum. —Potest dici tamen quòd cùm salus hominis sit à Deo, præcipuè illa præcepta videntur esse salutis regulæ quæ hominem ordinant ad Deum ; et sic cæremonialia dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent.

Ad *quartum* dicendum, quòd illa ratio cæremonialium est quodammodo probabilis ; non quia ex eo dicantur cæremonialia, quia eorum ratio non est manifesta ; sed hoc est quoddam consequens ; quia enim præcepta ad cultum Dei pertinentia oportet esse figuralia, ut infra dicetur (art. seq.), inde est quòd eorum ratio non est adeo manifesta.

(1) Moyses Maimonides qui Cordubæ natus est anno 1139 et obiit anno 1209.

(2) *Phase,* seu Paschatis, *scenopegia* seu festum tabernaculorum, quod octiduo celebrabatur in mense Tisri, hoc est septimo, à Judæis, sed quandoque etiam festum encæniorum vocatur scenopegia quia illi erat simile ; utrumque enim celebratur magnâ totius populi lætitiâ, cum ramis, tubis et tympanis.

ARTICULUS II. — UTRUM PRÆCEPTA CÆREMONIALIA SINT FIGURALIA.

De his etiam infra, quæst. CIII, art. 1 corp. et quæst. CIV, art. 2, et locis ibi cit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta cæremonialia non sint figuralia. Pertinet enim ad officium cujuslibet doctoris ut sic pronuntiet ut de facili intelligi possit, sicut Augustinus dicit (De doctr. christ. cap. 4 et 10); et hoc maximè videtur esse necessarium in legis latione, quia præcepta legis populo proponuntur; unde « lex debet esse manifesta, » ut Isidorus dicit (Etym. lib. v, cap. 21). Si igitur præcepta cæremonialia data sint in alicujus rei figuram, videtur inconvenienter tradidisse hujusmodi præcepta Moyses, non exponens quid figurarent.

2. Præterea, ea quæ in cultum Dei aguntur, maximè debent honestatem habere. Sed facere aliqua facta ad aliqua repræsentanda, videtur esse theatricum, sive poeticum; in theatris enim repræsentabantur olim per aliqua quæ ibi gerebantur, quædam aliorum facta. Ergo videtur quòd hujusmodi non debeant fieri ad cultum Dei. Sed cæremonialia ordinantur ad cultum Dei, ut dictum est (art. præc.). Ergo cæremonialia non debent esse figuralia.

3. Præterea, Augustinus dicit (Enchir. cap. 3) quòd « Deus maximè colitur fide, spe et charitate. » Sed præcepta quæ dantur de fide, spe et charitate, non sunt figuralia. Ergo præcepta cæremonialia non debent esse figuralia.

4. Præterea, Dominus dicit (Joan. IV, 24) : *Spiritus est Deus; et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet.* Sed figura non est ipsa veritas; imò contra se invicem dividuntur. Ergo cæremonialia, quæ pertinent ad cultum Dei, non debent esse figuralia.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Coloss. II, 16) : *Nemo judicet vos in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi, aut neomeniæ* (1), *aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum.*

CONCLUSIO. — Quum tradenda hominibus non sint divina mysteria, nisi secundùm eorum capacitatem, ne contemnant quod capere non possunt; rectè cæremonialia veteris legis præcepta sub sensibilium figurarum velamine rudi illi populo tradita sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. præc.), præcepta cæremonialia dicuntur quæ ordinantur ad cultum Dei. Est autem duplex cultus Dei, interior et exterior. Cùm enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum; ut scilicet anima colat interiori cultu, et corpus exteriori : unde dicitur (Psal. LXXXIII, 3) : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Consistit autem interior cultus in hoc quòd anima conjungatur Deo per intellectum et affectum. Et ideo secundùm quòd diversimodè intellectus et affectus colentis Deum Deo rectè conjungitur, secundùm hoc diversimodè exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur.—In statu enim futuræ beatitudinis intellectus humanus ipsam divinam veritatem in seipsa intuebitur; et ideo exterior cultus non consistet in aliqua figura,

(1) Erat initium mensis, quod græcè *neomenia*, quasi nova luna, quia in noviluniis Hebræi incipiebant menses, et festa celebrabant. Sic dicitur (Ps. LXXX) : *Buccinate in neomenia tubâ.* Celebrabatur etiam *neomenia* ad commemorandum opus divinæ gubernationis. Hebræi hanc diem primam, quæ lunæ, pariter prima erat, peculiari veneratione prosequebantur, non tamen erat hoc festum lege præceptum, neque propterea eâ die à labore et negotiis vacare Hebræi prohibebantur, exceptâ Neomeniâ mensis Tisri, seu anni civilis initii, qui dies sacer, omniumque maximè solemnis erat, eoque nullum servile opus agi licebat (Levit. XXIII, 24) (edit. Parm.).

sed solùm in laude Dei, quæ procedit ex interiori cognitione et affectione, secundùm illud (Isa. LI, 3) : *Gaudium et lætitia invenietur in ea, gratiarum actio et vox laudis.*—In statu autem præsentis vitæ non possumus divinam veritatem in seipsa intueri; sed oportet quòd « radius divinæ veritatis nobis illucescat sub aliquibus sensibilibus figuris, » sicut Dionysius dicit (De cœlest. hierarch. cap. 1, circa med.) : diversimodè tamen secundùm diversum statum cognitionis humanæ. In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in seipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut Apostolus dicit (Hebr. IX). Et ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non solùm esse figurativum futuræ veritatis manifestandæ in patria, sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriæ veritatem. —Sed in statu novæ legis hæc via jam est revelata. Unde hanc præfigurari non oportet sicut futuram, sed commemorari oportet per modum præteriti vel præsentis ; sed solùm oportet præfigurari futuram veritatem gloriæ nondum revelatam; et hoc est quod Apostolus dicit (Hebr. X, 1) : *Umbram habet lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum.* Umbra enim minùs est quàm imago, tanquam imago pertineat ad novam legem, umbra verò ad veterem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd divina non sunt revelanda hominibus nisi secundùm eorum capacitatem; alioquin daretur eis præcipitii materia, dum contemnerent quæ capere non possent. Et ideo utilius fuit ut sub quodam figurarum velamine divina mysteria rudi populo traderentur; ut sic saltem ea implicitè cognoscerent, dum illis figuris deservirent ad honorem Dei.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut poetica non capiuntur à ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis, ita etiam ratio humana perfectè capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem ; et ideo utrobique opus est repræsentatione per sensibiles figuras.

Ad *tertium* dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de cultu interiore; ad quem tamen ordinari oportet exteriorem cultum, ut dictum est (in corp. art.).

Et similiter dicendum est ad *quartum*, quia per Christum homines pleniùs ad spiritualem Dei cultum sunt introducti.

ARTICULUS III. — UTRUM DEBUERINT ESSE MULTA CÆREMONIALIA PRÆCEPTA.

De his etiam Sent. IV, dist. 1, quæst. I, art. 5, et quæst. II, ad 2, et Rom. V, lect. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non debuerint esse multa cæremonialia præcepta. Ea enim quæ sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Sed cæremonialia præcepta, sicut dictum est (art. 1 et 2 præc.), ordinantur ad cultum Dei, et in figuram Christi. Est autem *unus Deus, à quo omnia, et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia*, ut dicitur (I. Corinth. VIII, 6). Ergo cæremonialia non debuerunt multiplicari.

2. Præterea, multitudo cæremonialium præceptorum transgressionis erat occasio, secundùm illud quod dicit Petrus (Act. XV, 10) : *Quid tentatis Deum, imponere jugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?* Sed transgressio divinorum præceptorum contrariatur humanæ saluti. Cùm igitur lex omnis debeat saluti congruere hominum, ut Isidorus dicit (Etymolog. lib. V, cap. 3), videtur quòd non debuerint multa præcepta cæremonialia dari.

3. Præterea, præcepta cæremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorem et corporalem, ut dictum est (art. præc.). Sed hujusmodi cultum corporalem lex debebat diminuere, quia ordinabat ad Christum, qui docuit homines Deum colere *in spiritu et veritate*, ut habetur (Joan. IV). Non ergo debuerunt multa præcepta cæremonialia dari.

Sed *contra* est quod dicitur (Oseæ VIII, 12) : *Scribam ei multiplices leges meas; et* (Job, XI, 6) : *Ut ostenderet tibi secreta sapientiæ, quòd multiplex sit lex ejus.*

CONCLUSIO. — Ut et in malis idololatriæ servitus, ad quam proclives omnino erant, reprimeretur, et in bonis Dei amor incrementa susciperet, dum mens eorum frequentiùs in Deum referretur; multa in veteri lege cæremonialia esse præcepta congruum erat.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XC, art. 2 et 3, et quæst. XCVI, art. 1), omnis lex alicui populo datur. In populo autem duo genera hominum continentur : quidam proni ad malum, qui sunt per præcepta legis coercendi, ut supra dictum est (quæst. XCV, art. 1); quidam habentes inclinationem ad bonum vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratia; et tales sunt per legis præceptum instruendi, et in melius promovendi.—Quantùm igitur ad utrumque genus hominum, expediebat præcepta cæremonialia in veteri lege multiplicari. Erant enim in illo populo aliqui ad idololatriam proni, et ideo necesse erat ut ab idololatriæ cultu per præcepta cæremonialia revocarentur ad cultum Dei. Et quia multipliciter homines idololatriæ deserviebant, oportebat è contrario multa institui ad singula reprimenda; et iterùm multa talibus imponi, ut quasi oneratis ex his quæ ad cultum Dei impenderent, non vacaret idololatriæ deservire. Ex parte verò eorum qui erant proni ad bonum, etiam necessaria fuit multiplicatio cæremonialium præceptorum : tum quia per hoc diversimodè mens eorum referebatur in Deum, et magis assiduè; tum etiam quia mysterium Christi, quod per hujusmodi cæremonialia figurabatur, multiplices utilitates attulit mundo; et multa circa ipsum consideranda erant, quæ oportuit per diversa cæremonialia figurari.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, quando id quod ordinatur ad finem, est sufficiens ad ducendum in finem, tunc sufficit unum ad unum finem; sicut una medicina sufficit si sit efficax, quandoque ad sanitatem inducendam, et tunc non oportet multiplicari medicinam. Sed propter debilitatem et imperfectionem ejus quod est ad finem, oportet ea multiplicari; sicut multa adhibentur remedia infirmo, quando unum non sufficit ad sanandum. Cæremoniæ autem veteris legis invalidæ et imperfectæ erant ad repræsentandum Christi mysterium, quod est superexcellens, et ad subjugandum mentes hominum Deo; unde Apostolus dicit (Heb. VII, 18) : *Reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem, et inutilitatem; nihil enim ad perfectum adduxit lex.* Et ideo oportuit hujusmodi cæremonias multiplicari.

Ad *secundum* dicendum, quòd sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut majores caveantur. Et ideo, ut caveretur transgressio idololatriæ et superbiæ, quæ in Judæorum cordibus nasceretur, si omnia præcepta legis implerent, non propter hoc prætermisit Deus multa cæremonialia præcepta tradere, quia de facili sumebant ex hoc transgrediendi occasionem.

Ad *tertium* dicendum, quòd vetus lex in multis diminuit corporalem cultum; propter quod statuit quòd non in omni loco sacrificia offerrentur, neque à quibuslibet; et multa hujusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultùs, sicut etiam rabbi Moyses Ægyptius (1) dicit. Oportebat tamen non ita attenuare corporalem cultum Dei, ut homines ad cultum dæmonum declinarent.

(1) Ille Moyses Ægyptius idem est ac Moyses Maimonides, quamvis Nicolai contrarium affirmet.

ARTICULUS IV. — UTRUM CÆREMONIÆ VETERIS LEGIS CONVENIENTER DIVIDANTUR IN SACRIFICIA, SACRAMENTA, SACRA ET OBSERVANTIAS.

De his etiam Coloss. II, lect. 4, princ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd cæremoniæ veteris legis inconvenienter dividantur in « sacrificia, sacramenta, sacra et observantias. » Cæremoniæ enim veteris legis figurabant Christum. Sed hoc solùm fiebat per sacrificia, per quæ figurabatur sacrificium quo Christus *se obtulit oblationem et hostiam Deo*, ut dicitur (Ephes. v, 2). Ergo sola sacrificia erant cæremonialia.

2. Præterea, vetus lex ordinabatur ad novam. Sed in nova lege ipsum sacrificium est sacramentum altaris. Ergo in veteri lege non debuerunt distingui sacramenta contra sacrificia.

3. Præterea, *sacrum* dicitur quod est Deo dicatum : secundùm quem modum tabernaculum et vasa ejus sanctificari (1) dicebantur. Sed omnia cæremonialia erant ordinata ad cultum Dei, ut dictum est (art. 1 hujus qu.). Ergo cæremonialia omnia *sacra* erant. Non ergo una pars cæremonialium debet *sacra* nominari.

4. Præterea, *observantiæ* ab observando dicuntur. Sed omnia præcepta legis observari debebant; dicitur enim (Deut. VIII, 11) : *Observa et cave ne quando obliviscaris Domini Dei tui, et negligas mandata ejus, atque judicia, et cæremonias.* Non ergo *observantiæ* debent poni una pars cæremonialium.

5. Præterea, solemnitates inter cæremonialia computantur, cùm sint in umbram futuri, ut patet (Coloss. II); similiter etiam oblationes et munera, ut patet per Apostolum (Hebr. IX); quæ tamen sub nullo horum contineri videntur. Ergo inconveniens est prædicta distinctio cæremonialium.

Sed *contra* est quòd in veteri lege singula prædicta *cæremoniæ* vocantur. *Sacrificia* enim dicuntur cæremoniæ (Num. XV, 24) : *Offerat vitulum et sacrificium ejus, ac libamenta, ut cæremoniæ postulant.* De *sacramento* etiam ordinis dicitur (Lev. VII, 35) : *Hæc est unctio Aaron et filiorum ejus in cæremoniis.* De *sacris* etiam dicitur (Exod. XXXVIII, 21) : *Hæc sunt instrumenta tabernaculi testimonii in cæremoniis Levitarum.* De *observantiis* etiam dicitur (III. Reg. IX, 6) : *Si aversi fueritis non sequentes me, nec observantes cæremonias quas proposui vobis.*

CONCLUSIO. — Cæremoniæ veteris legis sunt, aut sacrificia, in quibus Dei cultus specialiter consistit : aut sacra, quæ ad divini cultûs instrumenta pertinent : aut sacramenta, quæ ad populi vel sacerdotum sanctificationem spectant : vel denique observantiæ, quibus distinguuntur colentes Deum à non colentibus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 et 2 hujus qu.), cæremonialia præcepta ordinantur ad cultum Dei. In quo quidem cultu considerari possunt et ipse cultus, et colentes, et instrumenta colendi. Ipse autem cultus specialiter consistit in *sacrificiis* (2), quæ in Dei reverentiam offeruntur. Instrumenta autem colendi pertinent ad *sacra* (3), sicut est tabernaculum, et vasa, et alia hujusmodi. Ex parte autem colentium duo possunt considerari : scilicet eorum institutio ad cultum divinum, quod fit per quamdam consecrationem vel populi, vel ministrorum; et ad hoc pertinent *sacramenta ;* et iterùm eorum singularis conversatio, per quam distinguuntur ab his qui Deum non colunt; et ad hoc pertinent *observantiæ*, putà in cibis, et vestimentis et aliis hujusmodi.

(1) Al., *sacrificari*.

(2) Oblationes et munera cum sacrificiis computabantur.

(3) Sacra erant illa instrumenta et loca, quibus vel in quibus Deo sacrificabatur, ad quæ etiam solemnitates pertinebant.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sacrificia offerri oportebat et in aliquibus locis et per aliquos homines; et totum hoc ad cultum Dei pertinet. Unde sicut per *sacrificia* significatur Christus immolatus, ita etiam per *sacramenta et sacra* illorum figurabantur sacramenta et sacra novæ legis; et per eorum *observantias* figurabatur conversatio populi novæ legis; quæ omnia ad Christum pertinent.

Ad *secundum* dicendum, quòd sacrificium novæ legis, id est, Eucharistia, continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor. *Sanctificavit* enim *per suum sanguinem populum*, ut dicitur (Hebr. ult. 12). Et ideo hoc sacrificium etiam sacramentum est. Sed sacrificia (1) veteris legis non continebant Christum, sed ipsum figurabant; et ideo non dicuntur *sacramenta*. Sed ad hoc designandum seorsùm erant quædam sacramenta in veteri lege, quæ erant figuræ futuræ consecrationis; quamvis etiam quibusdam consecrationibus quædam sacrificia adjungerentur.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam sacrificia et sacramenta erant sacra (2); sed quædam erant quæ erant sacra, utpote ad cultum Dei dicata, nec tamen erant sacrificia nec sacramenta; et ideo retinebant sibi commune nomen *sacrorum*.

Ad *quartum* dicendum, quòd ea quæ pertinebant ad conversationem populi Deum colentis, retinebant sibi commune nomen *observantiarum*, inquantum à præmissis deficiebant. Non enim dicebantur *sacra*, quia non habebant immediatum respectum ad cultum Dei, sicut tabernaculum et vasa ejus; sed per quamdam consequentiam erant cæremonialia, inquantum pertinebant ad quamdam idoneitatem populi colentis Deum.

Ad *quintum* dicendum, quòd sicut sacrificia offerebantur in determinato loco, ita etiam offerebantur in determinatis temporibus. Unde etiam solemnitates inter sacra computari videntur. Oblationes autem et munera computantur cum sacrificiis, quia Deo offerebantur. Unde Apostolus dicit (Hebr. v, 1) : *Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.*

QUÆSTIO CII.

DE CÆREMONIALIUM PRÆCEPTORUM CAUSIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis cæremonialium præceptorum; et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm præcepta cæremonialia habeant causam. — 2° Utrùm habeant causam litteralem, vel solùm figuralem. — 3° De causis sacrificiorum. — 4° De causis sacrorum. — 5° De causis sacramentorum. — 6° De causis observantiarum.

ARTICULUS I. — UTRUM CÆREMONIALIA PRÆCEPTA HABEANT CAUSAM.

De his etiam Rom. IV, lect. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd cæremonialia præcepta non habeant causam. Quia super illud (Ephes. II) : *Legem mandatorum decretis evacuans*, dicit Glossa interl. : « Id est, evacuans legem veterem quantùm ad carnales observantias, *decretis*, id est præceptis evangelicis, quæ ex ratione sunt. » Sed si observantiæ veteris legis ex ratione erant, frustra

(1) Al., *sacramenta.*

(2) Ita cod. Alcan., cui concinit Tarrac., ex quo Garcia et edit. Pat. an. 1712, ubi tantùm, *sed quædam erant sacra.* Edit. Rom. : *Quod sacra aut sacrificia, et sacramenta erant.* Nicolai : *Quòd etiam sacrificia et sacramenta erant; sed quædam erant sacra.* Edit. Patav. an. 1698 : *Quod sacrificia et sacramenta erant sacra, sed quædam erant sacra, etc.*

evacuarentur per rationabilia decreta novæ legis. Non ergo cæremoniales observantiæ veteris legis habebant aliquam rationem.

2. Præterea, vetus lex successit legi naturæ. Sed in lege naturæ fuit aliquod præceptum quod nullam rationem habebat, nisi ut hominis obedientia probaretur, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 6 et 13) de prohibitione ligni vitæ. Ergo etiam in veteri lege aliqua præcepta danda erant in quibus hominis obedientia probaretur, quæ de se nullam rationem haberent.

3. Præterea, opera hominis dicuntur moralia, secundùm quòd sunt à ratione. Si igitur cæremonialium præceptorum sit aliqua ratio, non differrent à moralibus præceptis. Videtur ergo quòd cæremonialia præcepta non habeant aliquam causam; ratio enim præcepti ex aliqua causa sumitur.

Sed *contra* est quod dicitur (Psalm. XVIII, 9): *Præceptum Domini lucidum, illuminans oculos.* Sed cæremonialia sunt præcepta Dei. Ergo sunt lucida; quod non esset, nisi haberent rationabilem causam.

CONCLUSIO. — Quoniam Apostolo teste, quæ à Deo sunt, ordinata sunt; necesse est cæremonialia præcepta ad aliquem finem ordinari, ex quo rationabiles eorum causæ assignari possint.

Respondeo dicendum quòd cùm sapientis sit ordinare, secundùm Philosophum (Metaph. lib. I, cap. 2, à princ.), ea quæ ex divina sapientia procedunt, oportet esse ordinata, ut Apostolus dicit (Rom. XIII). Ad hoc autem quòd aliqua sint ordinata, duo requiruntur: primò quidem quòd aliqua ordinentur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis; ea enim quæ casu eveniunt, præter intentionem finis, vel quæ non seriò fiunt, sed ludo, dicimus esse inordinata.—Secundò oportet quòd id quod est ad finem, sit proportionatum fini; et ex hoc sequitur quòd ratio eorum quæ sunt ad finem, sumitur ex fine; sicut ratio dispositionis serræ sumitur ex sectione, quæ est finis ejus, ut dicitur (Phys. lib. II, text. 88). Manifestum est autem quòd præcepta cæremonialia, sicut et omnia alia præcepta legis, sunt ex divina sapientia instituta; unde dicitur (Deut. IV, 6): *Hæc est sapientia vestra, et intellectus coram populis.* Unde necesse est dicere quòd præcepta cæremonialia sint ordinata ad aliquem finem, ex quo eorum rationabiles causæ assignari possint.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd observantiæ veteris legis possunt dici sine ratione quantùm ad hoc quòd ipsa facta in sui natura rationem non habebant, putà quòd vestis non conficeretur ex lana et lino. Poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur. Sed decreta novæ legis, quæ præcipuè consistunt in fide et dilectione Dei, ex ipsa natura actûs rationabilia sunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd prohibitio ligni scientiæ (1) boni et mali non fuit propter hoc quòd illud lignum esset naturaliter malum; sed tamen ipsa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad alliud, inquantum scilicet per hoc aliquid figurabatur; et sic etiam cæremonialia præcepta veteris legis habent rationem in ordine ad aliud.

Ad *tertium* dicendum, quòd præcepta moralia secundùm suam naturam habent rationabiles causas, sicut: *Non occides; non furtum facies.* Sed præcepta cæremonialia habent rationabiles causas ex ordine ad aliud, ut dictum est (in corp. art.).

(1) Ita Mss. et editi passim Cod. Alcan., *ligni vitæ*, ut est in objectione.

ARTICULUS II. — UTRUM PRÆCEPTA CÆREMONIALIA HABEANT CAUSAM LITTERALEM, VEL FIGURALEM TANTUM.

De his etiam Rom. IV, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta cæremonialia non habeant causam litteralem, sed figuralem tantùm. Inter præcepta enim cæremonialia præcipua erant circumcisio et immolatio agni paschalis. Sed utrumque istorum non habebat nisi causam figuralem, quia utrumque istorum datum est in signum; dicitur enim (Gen. XVII, 11): *Circumcidetis carnem præputii vestri, ut sit in signum fœderis inter me et vos;* et de celebratione Phase dicitur (Exod. XIII, 9): *Erit quasi signum in manu tua, et quasi monumentum ante oculos tuos.* Ergo multò magis alia cæremonialia non habent nisi causam figuralem.

2. Præterea, effectus proportionatur suæ causæ. Sed omnia cæremonialia sunt figuralia, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2). Ergo non habent nisi causam figuralem.

3. Præterea, illud quod de se est indifferens utrùm sic vel non sic fiat, non videtur habere aliquam litteralem causam. Sed quædam sunt in præceptis cæremonialibus quæ non videntur differre utrùm sic vel sic fiant; sicut est de numero animalium offerendorum, et aliis hujusmodi particularibus circumstantiis. Ergo præcepta veteris legis non habent rationem litteralem.

Sed *contra*, sicut præcepta cæremonialia figurabant Christum, ita etiam historiæ veteris Testamenti; dicitur enim (I. Cor. x, 11), quòd *omnia in figura contingebant illis.* Sed in historiis veteris Testamenti, præter intellectum mysticum seu figuralem, est etiam intellectus litteralis. Ergo etiam præcepta cæremonialia præter causas figurales, habebant etiam causas litterales.

CONCLUSIO. — Cùm ex fine rationem eorum quæ sunt ad finem desumere oporteat, cæremoniarum veteris legis, ut ad cultum Dei spectant, litteralis ratio suspicienda est: ut verò Christum figurant, mystica ratio requirenda est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), ratio eorum quæ sunt ad finem, oportet quòd à fine sumatur. Finis autem præceptorum cæremonialium est duplex: ordinabantur enim ad cultum Dei pro tempore illo, et ad figurandum Christum; sicut etiam verba prophetarum sic respiciebant præsens tempus, quòd etiam in figuram futuri dicebantur, ut Hieronymus dicit super Osee (sup. illud cap. 1: *Abiit et accepit*). Sic igitur rationes præceptorum cæremonialium veteris legis dupliciter accipi possunt: uno modo ex ratione cultûs divini, qui erat pro tempore illo observandus; et rationes illæ sunt litterales, sive pertineant ad vitandum idololatriæ cultum, sive ad rememoranda aliqua Dei beneficia, sive ad insinuandam excellentiam divinam, vel etiam ad designandam dispositionem mentis, quæ tunc requirebatur in colentibus Deum. Alio modo possunt eorum rationes assignari, secundùm quòd ordinantur ad figurandum Christum; et sic habent rationes figurales et mysticas, sive accipiantur ex ipso Christo et Ecclesia, quod pertinet ad *allegoriam;* sive ad mores populi christiani, quod pertinet ad *moralitatem;* sive ad statum futuræ gloriæ, prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad *anagogiam.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut intellectus metaphoricæ locutionis in Scripturis est litteralis, quia verba ad hoc proferuntur ut hoc significent; ita etiam significationes cæremoniarum legis, quæ sunt commemorativæ beneficiorum Dei, propter quæ institutæ sunt, vel aliorum hujus-

modi, quæ ad illum statum pertinebant, non transcendunt ordinem litteralium causarum. Unde oportet quòd assignetur causa celebrationis Phase, quod est signum liberationis ex Ægypto; et circumcisionis, quod est signum pacti quod Deus habuit cum Abraham; quod pertinet ad causam litteralem.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procederet, si cæremonialia præcepta essent data solùm ad figurandum futurum, non autem ad præsentialiter Deum colendum.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut in legibus humanis dictum est (quæst. xcvi, art. 3) quòd in universali habent rationem, non autem quantùm ad particulares conditiones, sed hæc sunt ex arbitrio instituentium; ita etiam multæ particulares determinationes in cæremoniis veteris legis non habent aliquam causam litteralem, sed solam figuralem; in communi verò habent etiam causam litteralem.

ARTICULUS III. — UTRUM POSSIT ASSIGNARI CONVENIENS RATIO CÆREMONIARUM QUÆ AD SACRIFICIA PERTINENT.

De his etiam Isai. I, lect. 4 fin. et Psal. XXVI, com. 2, et Hebr. X, lect. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non possit conveniens ratio assignari cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinent. Ea enim quæ in sacrificium offerebantur, sunt illa quæ sunt necessaria ad sustentandam humanam vitam; sicut animalia quædam, et panes quidam. Sed Deus tali sustentamento non indiget, secundùm illud (Psalm. XLIX, 13): *Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* Ergo inconvenienter hujusmodi sacrificia Deo offerebantur.

2. Præterea, in sacrificium divinum non offerebantur nisi de tribus generibus animalium quadrupedum, scilicet de genere boum, ovium et caprarum; et de avibus communiter quidem turtur et columba, specialiter autem in emundatione leprosi fiebat sacrificium de passeribus. Multa autem animalia alia sunt his nobiliora. Cùm igitur omne quod est optimum, Deo sit exhibendum, videtur quòd non solùm de istis rebus fuerint Deo sacrificia offerenda.

3. Præterea, sicut homo à Deo habet dominium volatilium et bestiarum, ita etiam piscium. Inconvenienter igitur pisces à divino sacrificio excludebantur.

4. Præterea, indifferenter offerri mandabantur turtures et columbæ. Sicut igituri mandabantur offerri pulli columbarum, ita et pulli turturum.

5. Præterea, Deus est auctor vitæ non solùm hominum, sed etiam animalium, ut patet per id quod dicitur (Gen. I). Mors autem opponitur vitæ. Non ergo debuerunt Deo offerri animalia occisa, sed magis animalia viventia; præcipuè quia etiam Apostolus monet (Rom. XII, 1), *ut exhibeamus corpora nostra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem.*

6. Præterea, si animalia Deo in sacrificium non offerebantur nisi occisa, nulla videtur esse differentia, qualiter occidantur. Inconvenienter igitur determinatur modus immolationis, præcipuè in avibus, ut patet (Lev. I) (ubi *retorto ad collum capite interfici jubentur*).

7. Præterea, omnis defectus animalis via est ad corruptionem et mortem. Si igitur animalia occisa Deo offerebantur, inconveniens fuit prohibere oblationem animalis imperfecti, putà claudi, aut cæci, aut aliter maculosi (Levit. XXII).

8. Præterea, illi qui offerunt hostias Deo, debent de his participare, secundùm illud Apostoli (I. Corinth. X, 18): *Nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?* Inconvenienter igitur quædam partes hostiarum offerentibus subtrahebantur, scilicet sanguis et adeps, pectusculum et armus dexter (Lev. III).

9. Præterea, sicut holocausta offerebantur in honorem Dei, ita etiam hostiæ pacificæ et hostiæ pro peccato. Sed nullum animal feminini sexûs offerebatur Deo in holocaustum; fiebant tamen holocausta tam de quadrupedibus quàm de avibus. Ergo inconvenienter in hostiis pacificis et pro peccato offerebantur animalia feminini sexûs, et tamen in hostiis pacificis non offerebantur aves.

10. Præterea, omnes hostiæ pacificæ unius generis esse videntur. Non ergo debuit poni ista differentia, quòd quorumdam pacificorum carne non possent vesci in crastino, quorumdam autem possent, ut mandatur Lev. VII).

11. Præterea, omnia peccata in hoc conveniunt quòd à Deo avertunt. Ergo pro omnibus peccatis in Dei reconciliationem unum genus sacrificii debuit offerri.

12. Præterea, omnia animalia quæ offerebantur in sacrificium, uno modo offerebantur, scilicet occisa. Non videtur ergo conveniens quòd de terræ nascentibus diversimodè fiebat oblatio. Nunc enim offerebantur spicæ, nunc simila, nunc panis, quandoque quidem coctus in clibano, quandoque in sartagine, quandoque in craticula (Levit. II et VII).

13. Præterea, omnia quæ in usum nostrum veniunt, à Deo recognoscere debemus. Inconvenienter ergo præter animalia, solùm hæc Deo offerebantur, panis, vinum, oleum, thus, sal.

14. Præterea, sacrificia corporalia exprimunt interius sacrificium cordis, quo homo spiritum suum offert Deo. Sed in interiori sacrificio plus est de dulcedine, quam repræsentat mel, quàm de mordacitate, quam repræsentat sal; dicitur enim (Eccli. XXIV, 27) : *Spiritus meus super mel dulcis.* Ergo inconvenienter prohibebatur (Levit. II), in sacrificio apponi mel et fermentum; quod etiam facit panem sapidum; et præcipiebatur ibi apponi sal, quod est mordicativum, et thus, quod habet saporem amarum. Videtur ergo quòd ea quæ pertinent ad cæremonias sacrificiorum, non habeant rationabilem causam.

Sed *contra* est quod dicitur (Lev. I, 9) : *Oblata omnia adolebit sacerdos super altare in holocaustum et odorem suavissimum Domino.* Sed, sicut dicitur (Sap. VII, 28), *neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat;* ex quo potest accipi quòd quidquid est Deo acceptum, est cum sapientia. Ergo illæ cæremoniæ sacrificiorum cum sapientia erant, velut habentes rationabiles causas.

CONCLUSIO. — Omnium sacrificiorum, ut ad cultum Dei ordinantur, causa suscipitur, vel ut his mens hominis ordinaretur ad Deum, vel ut ab idololatria removeretur; ut verò Christum figurabant, causa fuit figuratio voluntariæ passionis et immolationis Christi.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), cæremoniæ veteris legis duplicem causam habebant : unam scilicet litteralem, secundùm quòd ordinabantur ad cultum Dei; aliam verò figuralem, sive mysticam, secundùm quòd ordinabantur ad figurandum Christum. Et ex utraque parte potest convenienter assignari causa cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinebant. Secundùm enim quòd sacrificia ordinabantur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest : uno modo secundùm quòd per sacrificia repræsentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quòd omnia quæ homo habet, recognoscat à Deo (1) tanquam

(1) Supple, ait Nicolai, se habere vel accepisse, ut in adjunctis exprimitur.

à primo principio, et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem : et hoc repræsentabatur in oblationibus et sacrificiis (1), secundùm quòd homo ex rebus suis, quasi in recognitionem quòd haberet ea à Deo, in honorem Dei ea offerebat; secundùm quod dixit David (I. Paralip. XXIX, 14) : *Tua sunt omnia, et quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo quòd Deus esset primum principium creationis rerum, et ultimus finis ad quem essent omnia referenda. Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum, ut mens humana non recognoscat alium primum auctorem rerum nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituat; propter hoc prohibebatur in lege offerri sacrificium alicui alteri nisi Deo, secundùm illud (Ex. XXII, 29) : *Qui immolat diis, occidetur* (2) *præterquam Domino soli.* Et ideo de causa cæremoniarum circa sacrificia potest assignari ratio alio modo ex hoc quòd per hujusmodi homines retrahebantur à sacrificiis idolorum. Unde etiam præcepta de sacrificiis non fuerunt data populo Judæorum, nisi postquam declinavit ad idololatriam, adorando vitulum conflatilem; quasi hujusmodi sacrificia sint instituta, ut populus ad sacrificandum promptus hujusmodi sacrificia magis (3) Deo quàm idolis offerret. Unde dicitur (Jer. VII, 22): *Non sum locutus cum patribus vestris, et non præcepi eis in die quâ eduxi eos de terra Ægypti, de verbo holocaustomatum* (4) *et victimarum.* Inter omnia autem dona quæ Deus humano generi jam per peccatum lapso dedit, præcipuum est quòd dedit Filium suum; unde dicitur (Joan. III, 16) : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam æternam.* Et ideo potissimùm sacrificium est, quo ipse Christus *seipsum obtulit Deo in odorem suavitatis*, ut dicitur (Ephes. V, 2); et propter hoc omnia alia sacrificia offerebantur in veteri lege, ut hoc unum singulare et præcipuum sacrificium figuraretur, tanquam perfectum per imperfecta. Unde Apostolus dicit (Heb. X, 11), quòd *sacerdos veteris legis easdem sæpe offerebat hostias, quæ nunquam possunt auferre peccata; Christus autem pro peccatis obtulit unam in sempiternum.* Et quia ex figurato sumitur ratio figuræ, ideo rationes sacrificiorum figuralium veteris legis sunt sumendæ ex vero sacrificio Christi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus non volebat hujusmodi sacrificia sibi offerri propter ipsas res quæ offerebantur, quasi eis indigeret : unde dicitur (Isai. I, 11) : *Holocausta arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum et hircorum et agnorum nolui.* Sed volebat ea sibi offerri, ut supra dictum est (art. præc.), tum ad excludendam idololatriam, tum ad significandum debitum ordinem mentis humanæ in Deum, tum etiam ad figurandum mysterium redemptionis humanæ per Christum.

Ad *secundum* dicendum, quòd quantùm ad omnia prædicta ratio conveniens fuit, quare ista animalia offerebantur Deo in sacrificium, et non alia. Primò quidem ad excludendum idololatriam; quia omnia alia animalia offerebant idololatræ diis suis, vel eis ad maleficia utebantur. Ista autem animalia apud Ægyptios, cum quibus conversati erant, abominabilia erant ad occidendum; unde ea non offerebant in sacrificium diis suis; unde dicitur (Exod. VIII, 26) : *Abominationes Ægyptiorum immolabi-*

(1) De distinctione oblationum et sacrificiorum conf. 2 2, quæst. LXXXV, art. 3 ad 3.

(2) Seu significativus græcè apud LXX, v. 2, ἐξολοθρευθήσεται, quod editio Sextina reddit *morte eradicabitur,* et reddi potest, ex integro peribit.

(3) En ut *magis* adversativè sumi manifestum est et non comparativo sensu : sic ergo exponendum, *ut hujusmodi sacrificia Deo non idolis offerant.*

(4) Holocaustomata, idem est ac sacrificia pro peccatis.

mus Domino Deo nostro? Oves enim colebant, hircos venerabantur, quia in eorum figura dæmones apparebant: bobus etiam utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant. Secundò hoc conveniens erat ad prædictam ordinationem mentis in Deum; et hoc dupliciter: primò quidem quia hujusmodi animalia maximè sunt per quæ sustentatur humana vita; et cum hoc mundissima sunt, et mundissimum habent nutrimentum; alia verò animalia vel sunt silvestria, et non sunt communiter hominum usui deputata; vel si sunt domestica, immundum habent nutrimentum, ut porcus et gallina; solùm autem id quod est purum, Deo est attribuendum. Hujusmodi autem aves specialiter offerebantur, quia habentur in copia in terra promissionis. Secundò quia per immolationem hujusmodi animalium puritas mentis designatur; quia, ut dicitur in Glossa Levit. 1 (seu in procem. ad Levit., versùs fin.), « vitulum offerimus, cùm carnis superbiam vincimus; agnum, cùm irrationales motus corrigimus; hædum, cùm lasciviam superamus; columbam, cùm simplices sumus; turturem, cùm castitatem servamus; panes azymos, cùm in azymis sinceritatis epulamur. » In columba verò manifestum est quòd significatur castitas et simplicitas mentis. Tertiò verò conveniens fuit hæc animalia offerri in figuram Christi, quia, ut in eadem Glossa dicitur, « Christus in vitulo offertur, propter virtutem crucis; in agno, propter innocentiam; in ariete, propter principatum; in hirco, propter similitudinem carnis peccati; in turture et columba duarum naturarum conjunctio monstrabatur; vel in turture castitas, in columba charitas significabatur; in similagine aspersio credentium per aquam baptismi figurabatur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd pisces, qui in aqua vivunt, magis sunt alieni ab homine quàm cætera animalia, quæ vivunt in aere, sicut et homo; et iterùm pisces ex aqua extracti statim moriuntur; unde non poterant in templo offerri, sicut alia animalia.

Ad *quartum* dicendum, quòd in turturibus meliores sunt majores quàm pulli; in columbis autem è converso; et ideo, ut Rabbi Moyses dicit (lib. III *Dux errant.*, cap. 47, inter princ. et med.): « Mandantur offerri turtures et pulli columbarum, » quia omne quod est optimum, Deo est attribuendum.

Ad *quintum* dicendum, quòd animalia in sacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in usum hominis occisa, secundùm quòd à Deo dantur homini ad esum; et ideo etiam igni cremabantur, quia per ignem decocta fiunt apta humano esui. Similiter etiam per occisionem animalium significatur destructio peccatorum, et quòd homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur ad significandam expiationem peccatorum. Per occisionem etiam hujusmodi animalium significabatur occisio Christi.

Ad *sextum* dicendum, quòd specialis modus occidendi animalia immolata determinabatur in lege ad excludendum alios modos quibus idololatræ animalia idolis immolabant; vel etiam, ut Rabbi Moyses dicit (loc. cit. cap. 49, ante med.), lex elegit genus occisionis quo animalia minùs affligebantur occisa, per quod etiam excludebatur et immisericordia offerentium, et deterioratio animalium occisorum.

Ad *septimum* dicendum, quòd, quia animalia maculosa solent haberi contemptui etiam apud homines, ideo prohibitum est ne Deo in sacrificium offerrentur; propter quod etiam prohibitum erat ne « mercedem prostibuli, aut pretium canis » (1) in domum Dei offerrent (Deut. XXIII, 18). Et eâdem

(1) Conjungitur cum prostibulo seu meretrice canis propter impudentiam.

etiam ratione non offerebant animalia ante septimum diem, quia talia animalia erant quasi abortiva, nondum plenè consistentia propter teneritudinem.

Ad *octavum* dicendum, quòd triplex erat sacrificiorum genus: quoddam erat quod totum comburebatur; et hoc dicebatur *holocaustum*, quasi *totum incensum* (1). Hujusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reverentiam majestatis ipsius et amorem bonitatis ejus; et conveniebat perfectionis statui in impletione consiliorum; et ideo totum comburebatur, ut, sicut totum animal resolutum in vaporem sursùm ascendebat, ita etiam significaretur totum hominem et omnia quæ ipsius sunt, Dei dominio esse subjecta, et ei esse offerenda. Aliud autem erat sacrificium *pro peccato*, quod offerebatur Deo ex necessitate remissionis peccati; et conveniebat statui pœnitentium in satisfactione peccatorum; quod dividebatur in duas partes: nam una pars ejus comburebatur, altera verò cedebat in usum sacerdotum, ad significandum quòd expiatio peccatorum fit à Deo per ministerium sacerdotum, nisi quando offerebatur sacrificium pro peccato totius populi, vel specialiter pro peccato sacerdotis; tunc enim totum comburebatur. Non enim debebant in usum sacerdotum venire ea quæ pro peccato eorum offerebantur, ut nihil peccati in eis remaneret; et quia hoc non esset satisfactio pro peccato. Si enim cederet in usum eorum pro quorum peccatis offerebatur, idem esse videretur ac si non offerretur. Tertium verò sacrificium vocabatur *hostia pacificata*, quæ offerebatur Deo vel pro gratiarum actione, vel pro salute et prosperitate offerentium, ex debito beneficii vel accipiendi vel accepti, et convenit statui proficientium in impletione mandatorum. Et ista dividebatur in tres patres; nam una pars incendebatur ad honorem Dei, alia pars cedebat in usum sacerdotum, tertia verò pars in usum offerentium, ad significandum quòd salus hominis procedit à Deo dirigentibus ministris Dei, et cooperantibus ipsis hominibus qui salvantur. Hoc autem generaliter observabatur, quòd sanguis et adeps non veniebant neque in usum sacerdotum, neque in usum offerentium; sed sanguis effundebatur ad crepidinem altaris in honorem Dei, adeps verò adurebatur in igne. Cujus ratio una quidem fuit ad excludendam idololatriam. Idololatræ enim bibebant de sanguine victimarum, et comedebant adipes, secundùm illud (Deut. XXXII, 38): *De quorum victimis comedebant adipes, et bibebant vinum libaminum.* Secunda ratio est ad informationem humanæ vitæ; prohibebatur enim eis usus sanguinis ad hoc quòd horrerent humani sanguinis effusionem; unde dicitur (Genes. IX, 4): *Carnem cum sanguine non comedetis; sanguinem enim animarum vestrarum requiram.* Esus verò adipum prohibebatur eis ad vitandam lasciviam; unde dicitur (Ezech. XXXIV, 3): *Quod crassum erat, occidebatis.* Tertia verò ratio est propter reverentiam divinam: quia sanguis est maximè necessarius ad vitam, ratione cujus dicitur anima esse in sanguine; adeps autem abundantiam nutrimenti demonstrat; et ideo, ut ostenderetur quòd à Deo nobis est et vita, et omnis bonorum sufficientia, ad honorem Dei, effundebatur sanguis (2) et adurebatur adeps. Quarta ratio est quia per hoc figurabatur effusio sanguinis Christi; et pinguedo charitatis ejus per quam se obtulit Deo pro nobis. De hostiis autem pacificis in usum sacerdotis cedebat *pectusculum et armus dexter* ad excludendum quamdam divinationis speciem, quæ vocatur *spatulamantia* (3), quia scilicet in

(1) Juxta significatum græcæ vocis ex ὅλον, id est, *totum*, et καυστὸν, id est, *combustum* vel *incensum*.

(2) Ad crepidinem altaris nempe, ut expressum est supra.

(3) De qua et ejus notione vel ab aliis divina-

spatulis animalium immolatorum divinabant, et similiter in osse pectoris, et ideo ista offerentibus subtrahebantur. Per hoc etiam significabatur quòd sacerdoti erat necessaria sapientia cordis ad instruendum populum, quod significabatur per pectus quod est tegumentum cordis; et etiam fortitudo ad sustentandum defectus, quæ significatur per armum dextrum.

Ad *nonum* dicendum, quòd quia holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia, ideo non offerebatur in holocaustum nisi masculus; nam femina est animal imperfectum. Oblatio autem turturum et columbarum erat propter paupertatem offerentium, quia majora animalia offerre non poterant; et quia hostiæ pacificæ gratis offerebantur, et nullus eas offerre cogebatur nisi spontaneus; ideo hujusmodi aves non offerebantur inter hostias pacificas, sed inter holocausta et hostias pro peccato quas quandoque oportebat offerre. Aves etiam hujusmodi propter altitudinem volatùs congruunt perfectioni holocaustorum, et etiam hostiis pro peccato, quia habent gemitum pro cantu.

Ad *decimum* dicendum, quòd inter omnia sacrificia *holocaustum* erat præcipuum, quia totum comburebatur in honorem Dei, et nihil ex eo comedebatur. Secundum verò locum in sanctitate tenebat *hostia pro peccato*, quia comedebatur solùm in atrio à sacerdotibus in ipsa die sacrificii. Tertium verò gradum tenebant *hostiæ pacificæ pro gratiarum actione*, quæ comedebantur ipso die, sed ubique in Hierusalem (1). Quartum verò locum tenebant *hostiæ pacificæ ex voto*, quarum carnes poterant etiam in crastino comedi. Et est ratio hujus ordinis, quia maximè obligatur homo Deo propter ejus majestatem, secundò propter offensam commissam, tertiò propter beneficia jam suscepta, quartò propter beneficia sperata.

Ad *undecimum* dicendum, quòd peccata aggravantur ex statu peccantis, ut supra dictum est (quæst. LXXIII, art. 10); et ideo alia hostia mandabatur offerri pro peccato sacerdotis et principis, vel alterius privatæ personæ. Est autem attendendum, ut Rabbi Moyses dicit (*Dux errantium*, lib. III, cap. 47, à med.), quòd « quantò gravius erat peccatum, tantò vilior species animalis offerebatur pro eo. » Unde capra, quod est vilissimum animal, offerebatur pro idololatria, quod est gravissimum peccatum; pro ignorantia verò sacerdotis offerebatur vitulus; pro negligentia autem principis hircus.

Ad *duodecimum* dicendum, quòd lex in sacrificiis providere voluit paupertati offerentium; ut qui non posset habere animal quadrupes, saltem offerret avem; quam qui habere non posset, saltem offerret panem; et si hunc habere non posset, saltem offerret vel farinas vel spicas. Causa verò figuralis est, quia panis significat Christum, qui *est panis vivus*, ut dicitur (Joan. VI): qui quidem erat velut in spica pro statu legis naturæ in fide Patrum; erat autem sicut simila in doctrina legis et prophetarum; erat autem sicut panis formatus post humanitatem assumptam; coctus igne, id est formatus Spiritu sancto in clibano uteri virginalis; qui etiam fuit coctus in sartagine, per labores quos in mundo sustinebat; in cruce verò, quasi *in craticula* adustus, ut dicit Glossa ex Hesychio.

Ad *decimum tertium* dicendum, quòd ea quæ in usum hominis veniunt de terræ nascentibus, vel sunt in cibum, et de his offerebatur panis; vel sunt in potum, et de his offerebatur vinum; vel sunt in condimentum, et de his offerebatur oleum et sal; vel sunt in medicamentum, et de his offerebatur thus, quod est aromaticum et consolidativum. Per panem autem

tionibus differentiâ ex professo dicetur (2 2, quæst. XCV, art. 5 ad 1).

(1) Id est non tantùm in atrio, sicut mox de aliis dictum est, sed in qualibet parte civitatis, vel in qualibet domo.

figuratur caro Christi; per vinum autem sanguis ejus, per quem redempti sumus; oleum figurat gratiam Christi; sal scientiam, thus orationem.

Ad *decimum quartum* dicendum, quòd mel non offerebatur in sacrificiis Dei; tum quia consueverat offerri in sacrificiis idolorum; tum etiam ad excludendam omnem carnalem dulcedinem et voluptatem ab his qui Deo sacrificare intendunt. Fermentum verò non offerebatur ad excludendam corruptionem; et fortè (1) etiam quia in sacrificiis idolorum solitum erat offerri. Sal autem offerebatur, quia impedit corruptionem putredinis; sacrificia autem Dei debent esse incorrupta; et etiam quia in sale significatur discretio sapientiæ, vel etiam mortificatio carnis. Thus autem offerebatur Deo ad designandam devotionem mentis, quæ est necessaria offerentibus; et etiam ad designandum odorem bonæ famæ; nam thus est pingue et odoriferum. Et quia sacrificium zelotypiæ non procedebat ex devotione, sed magis ex suspicione, ideo in eo non offerebatur thus.

ARTICULUS IV. — UTRUM ASSIGNARI POSSIT CERTA RATIO CÆREMONIARUM QUÆ AD SACRA PERTINENT.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd cæremoniarum veteris legis, quæ ad sacra pertinent, sufficiens ratio assignari non possit. Dicit enim Paulus (Act. XVII, 24) : *Deus qui fecit mundum et omnia quæ in eo sunt, hic cœli et terræ cùm sit dominus, non in manufactis templis habitat.* Inconvenienter igitur ad cultum Dei tabernaculum vel templum in lege veteri est institutum.

2. Præterea, status veteris legis non fuit immutatus nisi per Christum; sed tabernaculum designabat statum veteris legis; non ergo debuit mutari per ædificationem alicujus templi.

3. Præterea, divina lex præcipuè debet homines inducere ad divinum cultum. Sed ad augmentum divini cultûs pertinet quòd fiant multa altaria et multa templa, sicut patet in nova lege. Ergo videtur quòd etiam in veteri lege non debuit esse solùm unum templum aut unum tabernaculum, sed multa.

4. Præterea, tabernaculum seu templum ad cultum Dei ordinabatur. Sed in Deo præcipuè oportet venerari unitatem et simplicitatem. Non videtur igitur fuisse conveniens ut tabernaculum seu templum per quædam vela distingueretur.

5. Præterea, virtus primi moventis, quæ est Deus, primò apparet in parte Orientis, à qua parte incipit primus motus. Sed tabernaculum fuit institutum ad Dei adorationem. Ergo debebat esse dispositum magis versùs Orientem quàm versùs Occidentem.

6. Præterea (Exod. XX, 4), Dominus præcepit ut *non facerent sculptile, neque aliquam similitudinem.* Inconvenienter igitur in tabernaculo vel in templo fuerunt sculptæ imagines Cherubim. Similiter etiam et arca, et propitiatorium, et candelabrum, et mensa, et duplex altare sine rationabili causâ ibi fuisse videntur.

7. Præterea, Dominus præcepit (Exod. XX, 24) : *Altare de terra facietis mihi;* et iterum : *Non ascendes ad altare meum per gradus.* Inconvenienter igitur mandatur postmodum altare fieri de lignis auro vel ære contextis, et tantæ altitudinis, ut ad illud nisi per gradus ascendi non possit. Dicitur enim (Exod. XXVII, 1) : *Facies altare de lignis Sethim* (2), *quod habebit quin-*

(1) Sic dubiè loquitur S. Thomas, vel quia nullus ante illum interpres id notavit, vel quia gentiles sal et thus offerebant, quæ tamen inter Judæorum sacrificia recensentur. Nam sal dicitur *divinus* ab Homero, et de thure Ovidius scribit (Met. lib. XIV) : *Templa tibi statuam, solvam tibi thuris honores.*

(2) Hieronymus (Is. cap. 41) putat « Sethim ar-

que cubitos in longitudine, et totidem in latitudine, et tres cubitos in altitudine, et operies illud ære; et (Exod. xxx 1) dicitur : *Facies altare ad adolendum thymiamata de lignis Sethim, vestiesque illud auro purissimo.*

8. Præterea, in operibus Dei nihil debet esse superfluum, quia nec in operibus naturæ aliquid superfluum invenitur. Sed uni tabernaculo vel domui sufficit unum operimentum. Inconvenienter igitur tabernaculo fuerunt apposita multa tegumenta, scilicet *cortinæ, saga cilicina, pelles arietum rubricatæ, et pelles hyacinthinæ.*

9. Præterea, consecratio exterior interiorem sanctitatem significat, cujus subjectum est anima. Inconvenienter igitur tabernaculum et ejus vasa consecrabantur, cùm essent quædam corpora inanimata.

10. Præterea (Psal. xxxiii, 1), dicitur : *Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus ejus in ore meo.* Sed solemnitates instituuntur ad laudandum Deum. Non ergo fuit conveniens ut aliqui certi dies statuerentur ad solemnitates peragendas. Sic igitur videtur quòd cæremoniæ sacrorum convenientes causas non haberent.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Hebr. viii, 4), quòd *illi qui offerunt secundùm legem munera, exemplari et umbræ deserviunt cœlestium, sicut responsum est Moysi, cùm consummaret tabernaculum : Vide, inquit, omnia facito secundùm exemplar quod tibi in monte monstratum est.* Sed valdè rationabile est quòd imaginem cœlestium repræsentat. Ergo cæremoniæ sacrorum rationabilem causam habebant.

CONCLUSIO. — Quum totus exterior Dei cultus ad hoc præcipuè ordinetur, ut Deum homines revereantur : specialia quædam tempora, speciale tabernaculum, specialia vasa et speciales ministros, ad cultum Dei ordinari oportuit.

Respondeo dicendum quòd totus exterior cultus Dei ad hoc præcipuè ordinatur ut homines Deum in reverentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus, ut ea quæ communia sunt, et non distincta ab aliis, minùs revereatur : ea verò quæ habent aliquam excellentiæ discretionem ab aliis, magis admiretur et revereatur. Et inde etiam hominum consuetudo inolevit ut reges et principes, quos oportet in reverentia haberi à subditis, et pretiosioribus vestibus ornentur, et etiam ampliores et pulchriores habitationes possideant. Et propter hoc oportuit ut aliqua specialia tempora, et speciale tabernaculum, et specialia vasa, et speciales ministri, ad cultum Dei ordinarentur, ut per hoc animi hominum ad majorem Dei reverentiam adducerentur. Similiter etiam status veteris legis, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1, et art. 2), institutus erat ad figurandum mysterium Christi. Oportet autem esse aliquid determinatum id per quod aliquid figurari debet, ut scilicet ejus aliquam similitudinem repræsentet; et ideo oportuit aliqua specialia observari in his quæ pertinent ad cultum Dei.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cultus Dei duo respicit; scilicet Deum qui colitur, et homines colentes. Ipse igitur Deus qui colitur nullo corporali loco clauditur; unde propter ipsum non oportuit speciale tabernaculum fieri aut templum. Sed homines ipsum colentes corporales sunt; et propter eos oportuit speciale tabernaculum vel templum instrui ad cultum Dei, propter duo. Primò quidem, ut ad hujusmodi locum convenientes cum hac cogitatione quòd deputaretur ad colendum Deum, cum majori reverentia accederent. Secundò, ut per dispositionem talis templi vel taberna-

b[illegible]m esse nascentem in eremo quæ spinæ albæ similitudinem habeat, et sit imputribile ac le[illegible]ssimum lignum, tam in f[illegible]titudine quàm in nitore soliditatem omnium ac pulchritudinem superans et excedens. » Arborem illam porrò ibidem hebraicam appellat, quia in sola terra Hebræorum nascitur et n[illegible]ta est.

culi significarentur aliqua pertinentia ad excellentiam Divinitatis vel humanitatis Christi. Et hoc est quod Salomon dicit (III. Reg. VIII, 27) : *Si cœlum et cœli cœlorum te capere non possunt, quantò magis domus hæc. quam ædificavi tibi?* et postea subdit : *Sint oculi tui aperti super domum hanc, de qua dixisti : Erit nomen meum ibi, ut exaudias deprecationem servi tui, et populi tui Israel.* Ex quo patet quòd domus sanctuarii non est instituta ad hoc quòd Deum capiat, quasi localiter inhabitantem ; sed ad hoc quòd nomen Dei inhabitet ibi ; id est, ut notitia Dei ibi manifestetur per aliqua quæ ibi fiebant vel dicebantur ; et quòd propter reverentiam loci orationes fierent ibi magis exaudibiles ex devotione orantium.

Ad *secundum* dicendum, quòd status veteris legis non fuit immutatus ante Christum quantùm ad impletionem legis, quæ facta est solùm per Christum ; est tamen immutatus quantùm ad conditionem populi, qui erat sub lege. Nam primò populus fuit in deserto non habens certam mansionem ; postmodùm autem habuerunt varia bella cum finitimis gentibus ; ultimò autem, tempore David regis et Salomonis, populus ille habuit quietissimum statum (1). Et tunc primò ædificatum fuit templum in loco quem designaverat Abraham ex divina demonstratione ad immolandum. Dicitur enim (Genes. XXII, 2), quòd Dominus mandavit Abrahæ ut offerret filium suum in holocaustum *super unum montium quem monstravero tibi ;* et postea dicit quòd *appellavit nomen illius loci : Dominus videt ;* quasi secundùm Dei prævisionem esset locus ille electus ad cultum divinum. Propter quod dicitur (Deut. XII, 5) : *Ad locum quem elegerit Dominus Deus vester, venietis, et offeretis holocausta et victimas vestras.* Locus autem ille designari non debuit pro ædificatione templi ante tempus prædictum, propter tres rationes, quas Rabbi Moyses assignat : prima est, ne gentes appropriarent sibi locum illum. Secunda est, ne gentes ipsum destruerent. Tertia verò ratio est, ne quælibet tribus vellet habere locum illum in sorte sua, et propter hoc orirentur lites et jurgia. Et ideo non fuit ædificatum templum, donec haberent regem, per quem posset hujusmodi jurgium compesci. Antea verò ad cultum Dei erat ordinatum tabernaculum portatile per diversa loca, quasi nondum existente determinato loco divini cultûs. Et hæc est ratio litteralis diversitatis tabernaculi et templi. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hæc duo significatur duplex status. Per tabernaculum enim, quod est mutabile, significatur status præsentis vitæ mutabilis ; per templum verò, quod erat fixum et stans, significatur status futuræ vitæ. quæ omnino immutabilis est ; et propter hoc in ædificatione templi dicitur (III. Reg. VI, 7), quòd *non est auditus sonitus mallei vel securis,* ad significandum quòd omnis perturbationis tumultus longè erit à statu futuro. Vel per tabernaculum significatur status veteris legis ; per templum autem à Salomone constructum status novæ legis ; unde ad constructionem tabernaculi soli Judæi sunt operati ; ad ædificationem verò templi cooperati sunt etiam gentiles, scilicet Tyrii et Sidonii.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio unitatis templi vel tabernaculi potest esse et litteralis et figuralis. Litteralis quidem est ratio ad exclusionem idololatriæ, quia gentiles diversis diis diversa templa constituebant. Et ideo ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divinæ, voluit Deus ut in uno loco tantùm sibi sacrificium offerretur ; et iterùm ut per hoc ostenderet quòd corporalis cultus non propter se erat ei acceptus ; et ideo compesce-

(1) Tempore quidem toto Salomonis qui nulla gessit bella et propterea *rex pacificus* appellatur, sed illo tantùm tempore Davidis quo post arcam in locum suum restitutam templum ædificare cogitavit

bantur ne passim et ubique sacrificia offerrent. Sed cultus novæ legis, in cujus sacrificio spiritualis gratia continetur, est secundùm se Deo acceptus; et ideo multiplicatio altarium et templorum acceptatur in nova lege. Quantùm verò ad ea quæ pertinebant ad spiritualem cultum Dei, qui consistit in doctrina legis et prophetarum, erant etiam in veteri lege diversa loca deputata, in quibus conveniebant ad laudem Dei, quæ dicebantur synagogæ (1); sicut et nunc dicuntur ecclesiæ, in quibus populus christianus ad laudem Dei congregatur. Et sic Ecclesia nostra succedit in locum et templi et synagogæ, quia ipsum sacrificium Ecclesiæ spirituale est; unde non distinguuntur apud nos locus sacrificii à loco doctrinæ. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hoc significabatur unitas Ecclesiæ vel militantis vel triumphantis.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut in unitate templi vel tabernaculi repræsentabatur unitas Dei vel unitas Ecclesiæ; ita etiam in distinctione tabernaculi vel templi repræsentabatur distinctio eorum quæ Deo sunt subjecta, ex quibus in Dei venerationem consurgimus. Distinguebatur autem tabernaculum in duas partes: in unam quæ vocabatur Sancta sanctorum, quæ erat occidentalis; et aliam quæ vocabatur Sancta, quæ erat ad orientem. Et iterùm ante tabernaculum erat atrium. Hæc igitur distinctio duplicem habet rationem. Unam quidem, secundùm quòd tabernaculum ordinatur ad cultum Dei; sic enim diversæ partes mundi in distinctione tabernaculi figurantur. Nam pars illa quæ Sancta sanctorum dicitur, figurabat sæculum altius, quod est spiritualium substantiarum; pars verò illa quæ dicitur Sancta, exprimebat mundum corporalem; et ideo Sancta à Sanctis sanctorum distinguebantur quodam velo, quod quatuor coloribus erat distinctum, per quos quatuor elementa designantur; scilicet bysso, per quod designatur terra, quia byssus, id est, linum, de terra nascitur; purpurâ, per quam significatur aqua; fiebat enim purpureus color ex quibusdam conchis, quæ inveniuntur in mari; hyacintho, per quem significatur aer, quia habet aereum colorem; et cocco bis tincto, per quem designatur ignis: et hoc ideo, quia materia quatuor elementorum est impedimentum, per quod velantur nobis incorporales substantiæ (2). Et ideo in interius tabernaculum, id est in Sancta sanctorum, solus summus sacerdos, et semel in anno introibat, ut designaretur quòd hæc est finalis perfectio hominis, ut ad illud sæculum introducatur: in tabernaculum verò exterius, id est in Sancta, introibant sacerdotes quotidiè, non autem populus, qui solùm ad atrium accedebat; quia ipsa corporalia populus percipere potest; ad interiores autem eorum rationes soli sapientes (3) per considerationem attingere possunt. Secundùm verò rationem figuralem, per exterius tabernaculum, quod dicitur Sancta, significatur status veteris legis, ut Apostolus dicit (Hebr. IX); quia in illud tabernaculum semper introibant sacerdotes sacrificiorum officia consummantes. Per interius verò tabernaculum, quod dicitur Sancta sanctorum, significatur vel cœlestis gloria, vel etiam status spiritualis novæ legis, qui est quædam inchoatio futuræ gloriæ, in quem statum nos Christus introduxit; quod figurabatur per hoc quòd summus sacerdos semel in anno solus in Sancta sanctorum introibat. Velum autem

(1) Ex græco συναγωγαὶ à congregando sic vocata, sicut et Ecclesia à convocando ex græco ἐκκλησία. Hæc nomina, ut ait Beda, unam et eamdem rem latinè significant.

(2) Ita melioris notæ codices cum edit. Patav. et Nicolai. Al.: *Et ideo quia materia quatuor elementorum est impedimentum per quod velantur nobis spirituales substantiæ, in interius tabernaculum*, etc.

(3) Ita codd. et editi passim; ad marginem quorumdam notatur. Al.: *sacerdotes*.

figurabat spiritualium occultationem sacrificiorum in veteribus sacrificiis; quod velum quatuor coloribus erat ornatum : bysso quidem, ad designandam carnis puritatem; purpurâ autem ad figurandum passiones quas sancti sustinuerunt pro Deo; cocco bis tincto, ad significandum charitatem geminam Dei et proximi; hyacintho autem significabatur cœlestis meditatio. Ad statum autem veteris legis aliter se habebat populus, et aliter sacerdotes : nam populus ipsa corporalia sacrificia considerabat, quæ in atrio offerebantur; sacerdotes verò rationem sacrificiorum considerebant, habentes fidem magis explicitam de mysteriis Christi. Et ideo intrabant in exterius tabernaculum; quod etiam quodam velo distinguebatur ab atrio; quia quædam erant velata populo circa mysterium Christi, quæ sacerdotibus erant nota; non tamen erant eis plenè revelata, sicut postea in novo Testamento, ut habetur (Ephes. III).

Ad *quintum* dicendum, quòd adoratio ad Occidentem fuit introducta in lege ad excludendam idololatriam; nam omnes gentiles in reverentiam solis adorabant ad Orientem. Unde dicitur (Ezech. VIII, 16), quòd quidam *habebant dorsa contra templum Domini, et facies ad Orientem, et adorabant ad ortum solis.* Unde ad hoc excludendum tabernaculum habebat Sancta sanctorum ad Occidentem, ut versùs Occidentem adorarent. Ratio etiam figuralis esse potest, quia totus status prioris tabernaculi ordinabatur ad significandum mortem Christi, quæ figuratur per occasum, secundùm illud (Ps. LXVII, 5) : *Qui ascendit super occasum, Dominus nomen illi.*

Ad *sextum* dicendum, quòd eorum quæ in tabernaculo continebantur, ratio reddi potest et litteralis et figuralis : litteralis quidem per relationem ad cultum divinum; et quia dictum est (in resp. ad 4) quòd per tabernaculum interius, quod dicebatur Sancta sanctorum, significabatur sæculum altius spiritualium substantiarum, ideo in illo tabernaculo tria continebantur : scilicet *arca testamenti*, in qua erat urna aurea habens manna, et *virga Aaron*, quæ fronduerat, et *tabulæ*, in quibus erant scripta decem præcepta legis. Hæc autem arca sita erat inter duos Cherubim, qui se mutuis vultibus respiciebant; et super arcam erat quædam tabula (1) quæ dicebatur *propitiatorium* subter (2) alas Cherubim, quasi ab ipsis Cherubim portaretur, ac si imaginaretur, quòd illa tabula esset sedes Dei; unde et *propitiatorium* dicebatur, quasi exinde populo propitiaretur ad preces summi sacerdotis; et ideo quasi portabatur à Cherubim, quasi Deo obsequentibus. Arca verò testamenti erat tanquam scabellum sedentis supra propitiatorium. Per hæc autem tria designabantur tria quæ sunt in illo altiori sæculo : scilicet Deus, qui super omnia est, et incomprehensibilis omni creaturæ : et propter hoc nulla similitudo ejus ponebatur ad repræsentandam ejus invisibilitatem, sed ponebatur quædam figura sedis ejus; quia scilicet natura comprehensibilis est, quæ est subjecta Deo, sicut sedes sedenti. Sunt etiam in illo altiori sæculo spirituales substantiæ, quæ Angeli dicuntur; et hi significantur per duos Cherubim mutuò se respicientes; ad designandam concordiam eorum ad invicem, secundùm illud (Job, XXV, 2) : *Qui facit concordiam in sublimibus.* Et propter hoc etiam non fuit unus tantùm Cherubim, ut designaretur multitudo cœlestium spirituum, et excluderetur cultus eorum ab his quibus præceptum erat ut solùm unum Deum colerent. Sunt etiam in illo intelligibili sæculo rationes omnium eorum quæ in hoc sæculo perficiuntur, quodammodo clausæ,

(1) Ita codd. Alcan. Venetus SS. Joannis, et Pauli, Parisiensis Nicolai, Salmanticensis, et edit. Patav. ann. 1712. Alii Mss. et editi libri addunt perperam, *lapidea.*

(2) Al., *super.*

sicut rationes effectuum clauduntur in suis causis, et rationes artificiatorum in artifice; et hoc significabatur per arcam, in qua repræsentabantur per tria ibi contenta tria quæ sunt potissima in rebus humanis : scilicet sapientia, quæ repræsentabatur per tabulas testamenti; potestas regiminis, quæ repræsentabatur per virgam Aaron; vita, quæ repræsentabatur per manna, quod fuit sustentamentum vitæ. Vel per hæc tria significabantur tria Dei attributa, scilicet sapientia in tabulis, potentia in virga, bonitas in manna, tum propter dulcedinem, tum quia ex Dei misericordia est populo suo datum; et ideo in memoriam divinæ misericordiæ conservabatur. Et hæc tria etiam figurata sunt in visione Isaiæ (cap. 6). Vidit enim *Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et Seraphim assistentes, et domum impleri à gloria Dei;* unde et Seraphim dicebant: *Plena est omnis terra gloriâ ejus.* Et sic similitudines Seraphim non ponebantur ad cultum quod prohibebatur primo legis præcepto, sed in signum ministerii, ut dictum est (hìc supra). — In exteriori verò tabernaculo, quod significabat præsens sæculum, continebantur etiam tria : scilicet *altare thymiamatis* quod directè erat contra arcam; *mensa* autem propositionis, super quam duodecim panes apponebantur, erat posita ex parte aquilonari; *candelabrum* verò ex parte australi. Quæ tria videntur respondere tribus quæ erant in arca clausa; sed magis manifestè eadem repræsentabant. Oportet enim rationes rerum ad manifestiorem demonstrationem perduci, quàm sint in mente divina et angelorum, ad hoc quòd homines sapientes eas cognoscere possint, qui significantur per sacerdotes ingredientes tabernaculum. In candelabro igitur designabatur, sicut in signo sensibili, sapientia quæ intelligibilibus verbis exprimebatur in tabulis. Per altare verò thymiamatis significabatur officium sacerdotum, quorum erat populum ad Deum reducere; et hoc etiam significabatur per virgam; nam in illo altari incendebatur thymiama boni odoris, per quod significabatur sanctitas populi acceptabilis Deo. Dicitur enim (Apocalyps. VII), quòd per *fumum aromatum significantur justificationes sanctorum* (1). Convenienter autem sacerdotalis dignitas in arca significabatur per virgam, in exteriori verò tabernaculo per altare thymiamatis; quia sacerdos mediator est inter Deum et populum, regens populum per potestatem divinam, quam virga significat; et fructum sui regiminis, scilicet sanctitatem populi, Deo offert (2), quasi in altari thymiamatis. Per mensam autem significatur temporale nutrimentum vitæ, sicut et per manna; sed hoc est communius et grossius nutrimentum, illud autem suavius et subtilius. Convenienter autem candelabrum ponebatur ex parte australi, mensa autem ex parte aquilonari; quia australis pars est dextra pars mundi, aquilonaris autem sinistra, ut dicitur (De cœlo et mundo, lib. II, text. 15). Sapientia autem pertinet ad dextram, sicut et cætera spiritualia bona; temporale autem nutrimentum ad sinistram, secundùm illud (Prov. III, 16): *In sinistra illius divitiæ et gloria.* Potestas autem sacerdotalis media est inter temporalia et spiritualem sapientiam; quia per eam et spiritualis sapientia, et temporalia dispensantur. Potest autem et horum alia ratio assignari magis litteralis. In arca enim continebantur tabulæ legis ad tollendam legis oblivionem; unde dicitur (Exod. XXIV, 12) : *Dabo tibi duas tabulas lapideas, et legem, ac mandata quasi scripsi, ut doceas filios Israel.* Virga verò Aaron ponebatur ibi ad comprimendam dissensionem populi de sacerdotio Aaron. Unde dicitur (Num. XVII, 10): *Refer virgam Aaron in tabernaculum testi-*

(1) Nihil simile in cap. 7; at in 19, 8 : *Byssinum enim justificationes sunt sanctorum*

(2) Ita codd. Alcan. Parisiensis, aliique. Al., *offerre;* fortè *offerens*.

monii, ut reservetur in signum rebellium filiorum Israel. Manna autem conservabatur in arca ad commemorandum beneficium quod Dominus præstitit filiis Israel in deserto; unde dicitur (Exod. XVI, 32): *Imple gomor ex eo, et custodiatur in futuras retrò generationes, ut norint panes quibus alui vos in solitudine.* Candelabrum verò erat institutum ad honorificentiam tabernaculi; pertinet enim ad magnificentiam domûs quòd sit bene luminosa. Habebat autem candelabrum septem calamos, ut Josephus dicit (Antiquit. lib. III, cap. 7 et 8 ad fin.), ad significandum septem planetas, quibus totus mundus illuminatur. Et ideo ponebatur candelabrum ex parte australi, quia ex illa parte est nobis planetarum cursus. Altare verò thymiamatis erat institutum, ut jugiter in tabernaculo esset fumus boni odoris, tum propter venerationem tabernaculi, tum etiam in remedium fœtoris, quem oportebat accidere ex effusione sanguinis et occisione animalium. Ea enim quæ sunt fœtida despiciuntur quasi vilia; quæ verò sunt boni odoris, homines magis appretiantur. Mensa autem apponebatur ad significandum quòd sacerdotes templo servientes in templo victum habere debebant. Unde duodecim panes superpositos mensæ, in memoriam duodecim tribuum, solis sacerdotibus edere licitum erat, ut habetur (Matth. XII). Mensa autem non ponebatur directè in medio ante propitiatorium, ad excludendum ritum idololatriæ. Nam gentiles in sacris lunæ proponebant mensam coram idolo lunæ; unde dicitur (Jerem. VII, 18): *Mulieres conspergunt adipem ut faciant placentas reginæ cœli.* In atrio verò extra tabernaculum continebatur altare holocaustorum, in quo offerebantur Deo sacrificia de his quæ erant à populo possessa. Et ideo in atrio poterat esse populus, qui hujusmodi Deo offerebat per manus sacerdotum; sed ad interius altare, in quo ipsa devotio et sanctitas populi offerebatur, non poterant accedere nisi sacerdotes, quorum erat Deo offerre populum. Est autem hoc altare extra tabernaculum in atrio constitutum ad removendum cultum idololatriæ; nam gentiles intra templa altaria constituebant ad immolandum idolis. — Figuralis verò ratio omnium horum assignari potest ex relatione tabernaculi ad Christum qui figurabatur. Est autem considerandum quòd ad designandam imperfectionem legalium figurarum diversæ figuræ fuerunt institutæ in templo ad significandum Christum. Ipse enim significatur per propitiatorium, quia *ipse est propitiatio pro peccatis nostris,* ut dicitur (I. Joan. II, 2). Et convenienter hoc propitiatorium à Cherubim portabatur, quia de eo scriptum est : *Adorent eum omnes angeli Dei,* ut habetur (Hebr. I, 6). Ipse etiam significatur per arcam; quia sicut arca erat constructa de lignis Sethim, ita corpus Christi de membris purissimis constabat. Erat autem deaurata, quia Christus fuit plenus sapientiâ et charitate, quæ per aurum significatur. Intra arcam autem erat urna aurea, id est sancta anima, habens manna, id est, omnem plenitudinem sanctitatis et divinitatis. Erat etiam in arca virga, id est, potestas sacerdotalis, quia ipse est factus sacerdos in æternum. Erant etiam ibi tabulæ testamenti ad designandum quòd ipse Christus est legis dator. Ipse etiam Christus significatur per candelabrum, quia ipse dicit (Joan. VIII, 12): *Ego sum lux mundi;* per septem lucernas septem dona sancti Spiritûs. Ipse etiam significatur per mensam, quia ipse est spiritualis cibus, secundùm illud (Joan. VI, 51): *Ego sum panis vivus.* Duodecim etiam panes significabant duodecim apostolos, vel doctrinam eorum. Sive per candelabrum et mensam potest significari doctrina et fides Ecclesiæ, quæ etiam illuminat et spiritualiter reficit. Ipse etiam Christus significatur per duplex altare, scilicet holocaustorum et thymiamatis, quia per ipsum oportet nos

Deo offerre omnium virtutum opera ; sive illa quibus carnem affligimus, quæ offeruntur quasi in altari holocaustorum ; sive illa quæ majore mentis perfectione per spiritualia perfectorum desideria Deo offeruntur in Christo, quasi in altari thymiamatis, secundùm illud (Hebr. ult. 15) : *Per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo.*

Ad *septimum* dicendum, quòd Dominus præcepit altare construi ad sacrificia et munera offerenda in honorem Dei et sustentationem ministrorum qui tabernaculo deserviebant. De constructione autem altaris datur à Domino duplex præceptum : unum quidem in principio legis (Exod. xx), ubi Dominus mandavit quòd facerent altare de terra, vel saltem de lapidibus non sectis; et iterùm quòd non facerent altare excelsum, ad quod oporteret per gradus ascendere ; et hoc ad detestandum idololatriæ cultum. Gentiles enim idolis construebant altaria ornata et sublimia, in quibus credebant aliquid sanctitatis et numinis esse. Propter quod etiam Dominus mandavit (Deut. xvi. 21) : *Non plantabis lucum et omnem arborem juxta altare Domini Dei tui.* Idololatræ enim consueverant sub arboribus sacrificare, propter amœnitatem et umbrositatem. — Quorum etiam præceptorum ratio figuralis fuit : quia in Christo, qui est nostrum altare, debemus confiteri veram carnis naturam quantùm ad humanitatem, quod est altare de terra facere ; et quantùm ad divinitatem debemus in eo confiteri Patris æqualitatem, quod est non ascendere per gradus ad altare. Nec etiam juxta Christum debemus admittere doctrinam gentilium ad lasciviam provocantem. Sed facto tabernaculo ad honorem Dei, non erant timendæ hujusmodi occasiones idololatriæ. Et ideo Dominus mandavit quòd fieret altare holocaustorum de ære, quod esset omni populo conspicuum ; et altare thymiamatis de auro, quod soli sacerdotes videbant. Nec erat tanta pretiositas æris, ut per ejus copiam populus ad aliquam idololatriam provocaretur. Sed quia (Exod. xx, 26) ponitur pro ratione hujus præcepti : *Non ascendes per gradus ad altare meum*, id quod subditur : *Ne reveletur turpitudo tua;* considerandum est quòd hoc etiam fuit institutum ad excludendam idololatriam ; nam in sacris Priapi sua pudenda gentiles populo denudabant. Postmodùm autem indictus est sacerdotibus feminalium usus ad tegmen pudendorum. Et ideo sine periculo institui poterat tanta altaris altitudo, ut per aliquos gradus ligneos non stantes sed portatiles in hora sacrificii sacerdotes ad altare ascenderent sacrificia offerentes.

Ad *octavum* dicendum, quòd corpus tabernaculi constabat ex quibusdam tabulis in longitudine erectis ; quæ quidem interiùs tegebantur quibusdam cortinis ex quatuor coloribus variatis, scilicet de bysso retorta, et hyacintho, ac purpurâ, coccoque bis tincto. Sed hujusmodi cortinæ tegebant solùm latera tabernaculi. In tecto autem tabernaculi erat operimentum unum de pellibus hyacinthinis, et super hoc aliud de pellibus arietum rubricatis, et desuper tertium de quibusdam sagis cilicinis, quæ non tantùm operiebant tectum tabernaculi, sed etiam descendebant usque ad terram, et tegebant tabulas tabernaculi exteriùs. Horum autem operimentorum ratio litteralis in communi erat ornatus et protectio tabernaculi, ut in reverentia haberetur. In speciali verò secundùm quosdam per cortinas designabatur cœlum sidereum, quod est diversis stellis variatum ; per saga, aquæ quæ sunt supra firmamentum ; per pelles rubricatas, cœlum empyreum, in quo sunt angeli ; per pelles hyacinthinas, cœlum sanctæ Trinitatis.—Figuralis autem ratio horum est, quia per tabulas, ex quibus construebatur tabernaculum, significantur Christi fideles, ex quibus construitur Ecclesia. Tegebantur autem interiùs tabulæ cortinis quadricoloribus, quia

fideles interiùs ornantur quatuor virtutibus; nam in bysso retorta, ut Glossa ord. (Exod. XXVI) dicit, « significatur caro castitate renitens ; in hyacintho mens superna cupiens ; in purpura caro passionibus subjacens ; in cocco bis tincto mens inter passiones Dei et proximi dilectione præfulgens. » Per operimenta verò tecti designantur prælati et doctores in quibus debet retineri cœlestis conversatio, quod significatur per pelles hyacinthinas; promptitudo ad martyrium, quod significant pelles rubricatæ; austeritas vitæ et tolerantia adversorum, quæ significantur per saga cilicina, quæ erant exposita ventis et pluviis, ut Glossa dicit (loc. cit.).

Ad *nonum* dicendum, quòd sanctificatio tabernaculi et vasorum ejus habebat causam litteralem, ut in majori reverentia haberetur, quasi per hujusmodi consecrationem divino cultui deputatum.—Figuralis autem ratio est, quia per hujusmodi sanctificationem significatur spiritualis sanctificatio viventis tabernaculi, scilicet fidelium, ex quibus constituitur Ecclesia Christi.

Ad *decimum* dicendum, quòd in veteri lege erant septem solemnitates temporales, et una continua, ut potest colligi (Numer. XXVIII et XXIX). Erat enim quasi continuum festum, quia quotidiè mane et vespere immolabatur agnus; et per illud continuum festum jugis sacrificii repræsentabatur perpetuitas divinæ beatitudinis. Festorum autem temporalium primum erat quod iterabatur quâlibet septimanâ; et hæc erat *solemnitas sabbati*, quod celebrabatur in memoriam creationis rerum, ut supra dictum est (quæst. c, art. 5 ad 2). Alia autem solemnitas iterabatur quolibet mense, scilicet festum Neomeniæ (1), quod celebrabatur ad commemorandum opus divinæ gubernationis; nam hæc inferiora præcipuè variantur secundùm motum lunæ; et ideo celebrabatur hoc festum in novitate lunæ, non autem in ejus plenitudine, ad evitandum idololatrarum cultum, qui in tali tempore lunæ sacrificabant. Hæc autem duo beneficia sunt communia toti humano generi; et ideo frequentiùs iterabantur. Alia verò quinque festa celebrabantur semel in anno; et recolebantur in eis beneficia specialiter illi populo exhibita. Celebrabatur enim *festum Phase* primo mense ad commemorandum beneficium liberationis ex Ægypto. Celebrabatur autem *festum Pentecostes* (2) post quinquaginta dies, ad recolendum beneficium legis datæ. Alia verò tria festa celebrabantur in mense septimo, qui quasi totus apud eos erat solemnis, sicut et septimus dies. In prima enim die mensis septimi erat *festum Tubarum* in memoriam liberationis Isaac, quando Abraham invenit arietem hærentem cornibus, quem repræsentabant per cornua, quibus buccinabant. Erat autem festum Tubarum quasi quædam invitatio, ut præpararent se ad sequens festum, quod celebrabatur decimo die; et hoc erat festum *Expiationis*, in memoriam illius beneficii quo Deus propitiatus est peccato populi de adoratione vituli ad preces Moysi. Post hoc autem celebrabatur festum *Scenopegiæ*, id est Tabernaculorum, septem diebus, ad commemorandum beneficium divinæ protectionis et deductionis per desertum, ubi in tabernaculis habitaverunt. Unde in hoc festo debebant habere fructum arboris pulcherrimæ, id est, citrum, et lignum densarum frondium, id est, myrtum et quæ sunt odorifera, et spatulas palmarum, et salices de torrente, quæ diu retinent suum virorem (et hæc inveniuntur

(1) Juxtà græcum νεομηνία, id est, festum novæ lunæ, vel festum *novi mensis*. Sed proinde est, quia Judæi mensem lunæ cursu definiebant, vel per ejus mutationes numerabant.

(2) Quod etiam nuncupabatur *festum primitivorum* propter primarum frugum oblationem, sive *festum hebdomadarum*, ob septem hebdomadas legales ac solemnes quibus immediatè succedebat.

in terra promissionis), ad significandum quòd per aridam terram deserti eos deduxerat Deus ad terram deliciosam. Octavo autem die celebrabatur aliud festum, scilicet Cœtûs atque Collectæ, in quo colligebantur à populo ea quæ erant necessaria ad expensas cultûs divini ; et significabatur adunatio populi, et pax præstita in terra promissionis.—Figuralis autem ratio horum festorum est, quia per juge sacrificium agni figuratur perpetuitas Christi, qui est agnus Dei, secundùm illud (Hebr. ult. 8) : *Jesus Christus heri et hodie, ipse et in sæcula*. Per sabbatum autem designatur spiritualis requies nobis data per Christum, ut habetur (Hebr. IV). Per Neomeniam autem, quæ est incensio (1) novæ lunæ, significatur illuminatio primitivæ Ecclesiæ per Christum, eo prædicante et miracula faciente. Per festum autem Pentecostes significatur descensus Spiritûs sancti in apostolos. Per festum autem Tubarum significatur prædicatio apostolorum. Per festum autem Expiationis significatur emundatio à peccatis populi christiani. Per festum autem Tabernaculorum peregrinatio eorum in hoc mundo, in quo ambulant in virtutibus proficiendo. Per festum autem Cœtûs atque Collectæ significatur congregatio fidelium in regno cœlorum; et ideo istud festum dicebatur sanctissimum esse. Et hæc tria festa erant continua ad invicem; quia oportet expiatos à vitiis proficere in virtute, quousque perveniant ad Dei visionem, ut dicitur (Psalmo LXXXIII).

ARTICULUS V. — UTRUM SACRAMENTORUM VETERIS LEGIS CONVENIENS CAUSA ESSE POSSIT.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacramentorum veteris legis conveniens causa esse non possit. Ea enim quæ ad cultum divinum fiunt non debent esse similia his quæ idololatræ observabant; unde dicitur (Deut. XII, 31) : *Non facies similiter Domino Deo tuo. Omnes enim abominationes, quas aversatur Dominus fecerunt diis suis*. Sed cultores idolorum in cultu eorum cultris se incidebant usque ad effusionem sanguinis; dicitur enim (III. Reg. XVIII, 28), quòd *incidebant se juxta ritum suum cultris et lanceolis, donec perfunderentur sanguine;* propter quod Dominus mandavit (Deuter. XIV, 1) : *Non vos incidetis, nec facietis calvitium super mortuo; quoniam populus sanctus es Domino Deo tuo, et te elegit, ut sis ei in populum peculiarem de cunctis gentibus quæ sunt super terram*. Inconvenienter igitur circumcisio erat instituta in lege.

2. Præterea, ea quæ in cultum divinum fiunt, debent honestatem et gravitatem habere, secundùm illud (Psal. XXXIV, 18) : *In populo gravi laudabo te*. Sed ad levitatem quamdam pertinere videtur ut homines festinanter comedant. Inconvenienter igitur præceptum est (Exod. XII), ut comederent festinanter agnum paschalem; et alia etiam circa ejus comestionem sunt instituta quæ videntur omnino irrationabilia esse.

3. Præterea, sacramenta veteris legis figuræ fuerunt sacramentorum novæ legis. Sed per agnum paschalem significatur sacramentum Eucharistiæ, secundùm illud (I. Corinth. V, 7) : *Pascha nostrum immolatus est Christus*. Ergo etiam debuerunt esse aliqua sacramenta in lege quæ præfigurarent alia sacramenta novæ legis, sicut confirmationem et extremam unctionem, et matrimonium, et alia sacramenta.

4. Præterea, purificatio non potest convenienter fieri nisi ab aliquibus immunditiis. Sed quantùm ad Deum nullum corporale reputatur immundum, quia omne corpus creatura Dei est; et *omnis creatura Dei bona, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, ut dicitur

(1) Ita cod. Alcan. Edit. Patav. cum Nicolai, *inceptio*. Edit. Rom., *intensio*.

(I. Tim. IV, 4). Inconvenienter igitur purificabantur propter contactum hominis mortui, vel alicujus hujusmodi corporalis infectionis.

5. Præterea (Eccli. XXXIV, 4), dicitur : *Ab immundo quid mundabitur?* Sed cinis vaccæ rufæ quæ comburebatur immundus erat, quia immundum reddebat; dicitur enim (Num. XIX, 7), quòd *sacerdos qui immolabat eam, commaculatus erat usque ad vesperum;* similiter et ille qui eam comburebat, et etiam ille qui ejus cineres colligebat. Ergo inconvenienter præceptum ibi fuit ut per hujusmodi cinerem ibi aspersum immundi purificarentur.

6. Præterea, peccata non sunt aliquid corporale, quod possit deferri de loco ad locum; neque etiam per aliquid immundum potest homo à peccato mundari. Inconvenienter igitur ad expiationem peccatorum populi sacerdos super unum hircorum confitebatur peccata filiorum Israel, ut portaret ea in desertum; per alium autem, quo utebantur ad purificationes, simul cum vitulo comburentes extra castra, immundi reddebantur; ita quòd oportebat eos lavare vestimenta et carnem aquâ.

7. Præterea, illud quod jam est mundatum, non oportet iterùm mundari. Inconvenienter igitur mundata lepra hominis, vel etiam ejus domus, alia purificatio adhibebatur, ut habetur (Levit. XIV).

8. Præterea, spiritualis immunditia non potest per corporalem aquam, vel pilorum rasuram emundari. Irrationabile igitur videtur quod Dominus præcepit (Exod. XXX, 18), *ut fieret labium æneum cum basi suâ ad lavandum manus et pedes sacerdotum, qui ingressuri erant tabernaculum;* et quod præcipitur (Num. VIII, 7), quòd *Levitæ abstergerentur aquâ lustrationis, et raderent omnes pilos carnis suæ.*

9. Præterea, quod majus est, non potest sanctificari per illud quod minus est. Inconvenienter igitur per quamdam unctionem corporalem et corporalia sacrificia et oblationes corporales fiebat in lege consecratio majorum et minorum sacerdotum, ut habetur (Levit. VIII), et Levitarum, ut habetur (Num. VIII).

10. Præterea, sicut dicitur (I. Regum, XVI, 7), *Homines vident ea quæ patent; Deus autem intuetur cor.* Sed ea quæ exteriùs patent in homine, est corporalis dispositio, et etiam indumenta. Inconvenienter igitur sacerdotibus majoribus et minoribus quædam specialia vestimenta deputabantur, de quibus habetur (Exod. XXVIII). Et sine ratione videtur quòd prohiberetur aliquis à sacerdotio propter corporales defectus, secundùm quod dicitur (Levit. XXI, 17) : *Homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, si cæcus fuerit, vel claudus,* etc. Sic igitur videtur quòd sacramenta veteris legis irrationabilia fuerint.

Sed *contra* est quod dicitur (Lev. XX, 8) : *Ego sum Dominus, qui sanctifico vos.* Sed à Deo nihil sine ratione fit; dicitur enim (Psalm. CIII, 24) : *Omnia in sapientia fecisti.* Ergo in sacramentis veteris legis, quæ ordinabantur ad hominum sanctificationem, nihil erat sine rationabili causa.

CONCLUSIO. — Omnium sacramentorum veteris legis erant rationabiles causæ, et litterales, quatenùs ad cultum Dei pro tempore illo ordinabantur, et figurales, quatenùs ordinabantur ad figurandum Christum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (qu. CI, art. 4), sacramenta propriè dicuntur illa quæ adhibebantur Dei cultoribus ad quamdam consecrationem, per quam scilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei. Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum, sed speciali modo pertinebat ad sacerdotes et Levitas, qui erant ministri cultûs divini. Et ideo in istis sacramentis veteris legis quædam pertinebant communiter ad totum populum, quædam autem specialiter ad

ministros. Et circa utrosque tria erant necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum; et hæc quidem institutio communiter quantùm ad omnes fiebat per circumcisionem, sine qua nullus admittebatur ad aliquid legalium; quantùm verò ad sacerdotes, per sacerdotum consecrationem. Secundò requirebatur usus eorum quæ pertinent ad divinum cultum: et sic quantùm ad populum erat esus paschalis convivii, ad quem nullus incircumcisus admittebatur, ut patet (Exod. XII); et quantùm ad sacerdotes oblatio victimarum, et esus panum propositionis et aliorum, quæ erant sacerdotum usibus deputata. Tertiò requirebatur remotio eorum per quæ aliqui impediebantur à cultu divino, scilicet immunditiarum; et sic quantùm ad populum erant institutæ quædam purificationes à quibusdam exterioribus immunditiis, et etiam expiationes à peccatis; quantùm verò ad sacerdotes et Levitas erat instituta ablutio manuum et pedum, et rasio pilorum (1). Et hæc omnia habebant rationabiles causas, et litterales, secundùm quòd ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo, et figurales, secundùm quòd ordinabantur ad figurandum Christum; ut patebit per singula discurrenti.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd litteralis ratio circumcisionis principalis quidem fuit ad protestationem fidei unius Dei. Et quia Abraham fuit primus qui se ab infidelibus separavit, *exiens de domo sua, et de cognatione sua,* ideo ipse primus circumcisionem accepit; et hanc causam assignat Apostolus (Rom. IV, 11): *Signum accepit circumcisionis, signaculum justitiæ fidei, quæ est in præputio;* quia scilicet in hoc legitur: *Abrahæ fides reputata ad justitiam, quia contra spem in spem credidit,* scilicet contra spem naturæ in spem gratiæ, *ut fieret pater multarum gentium,* cùm ipse esset senex, et uxor sua esset anus, et sterilis. Et ut hæc protestatio et imitatio fidei Abrahæ firmaretur in cordibus Judæorum, acceperunt signum in carne sua, cujus oblivisci non possent; unde dicitur (Genes. XVII, 13): *Erit pactum meum in carne vestra in fœdus æternum.* Ideo autem fiebat octavâ die, quia antea puer est valdè tenellus, et posset ex hoc graviter lædi, et reputatur adhuc quasi quiddam non solidatum; unde etiam nec animalia offerebantur ante octavum diem. Ideo verò non magis tardabatur, ne propter dolorem aliqui signum circumcisionis refugerent, et ne parentes etiam, quorum amor increscit ad filios, post frequentem conversationem, et eorum augmentum, eos circumcisioni subtraherent. Secunda ratio esse potuit ad debilitationem concupiscentiæ in membro illo. Tertia ratio est in sugillationem sacrorum Veneris et Priapi, in quibus illa pars corporis honorabatur. Dominus autem non prohibuit nisi incisionem quæ in cultu idolorum fiebat, cui non erat similis prædicta circumcisio.—Figuralis verò ratio circumcisionis erat, quia figurabatur ablatio corruptionis fienda per Christum, quæ perfectè complebitur in octava ætate, quæ est ætas resurgentium. Et quia omnis corruptio culpæ et pœnæ provenit in nos per carnalem originem ex peccato primi parentis, ideo talis circumcisio fiebat in membro generationis; unde Apostolus dicit (Coloss. II, 11): *Circumcisi estis in Christo circumcisione non manu factâ in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Jesu Christi.*

Ad *secundum* dicendum, quòd litteralis ratio convivii paschalis fuit in commemorationem beneficii quo Deus eduxit eos de Ægypto; unde per

(1) Hinc juxta D. Thomam sub lege veteri sex erant sacramenta; tria pertinentia communiter ad totum populum, scilicet: circumcisio, esus agni paschalis et variæ purificationes; tria specialiter pertinentia ad ministros, nempè consecratio sacerdotum, oblatio victimarum, et esus panum propositionis et aliorum quæ erant sacerdotum usibus deputata.

hujusmodi convivii celebrationem profitebantur se ad illum populum pertinere quem Deus sibi assumpserat ex Ægypto. Quando enim fuerunt ex Ægypto liberati, præceptum est eis ut sanguine agni linirent superliminaria domorum, quasi protestantes se recedere à ritibus Ægyptiorum, qui arietem colebant; unde et liberati sunt per sanguinis agni aspersionem, vel linitionem in postibus domorum, à periculo exterminii, quod imminebat Ægyptiis. In illo autem exitu eorum de Ægypto duo fuerunt : scilicet festinantia ad egrediendum ; *impellebant enim eos Ægyptii, ut exirent velociter*, ut habetur (Exod. XII, 33), imminebatque periculum ei qui non festinaret exire cum multitudine, ne remanens occideretur ab Ægyptiis. Festinantia autem designabatur dupliciter. Uno quidem modo per ea quæ comedebant; præceptum enim eis erat quòd comederent panes azymos (1) in hujus signum quod *non poterant fermentari, cogentibus exire Ægyptiis* ; et quòd *comederent assum igni*, sic enim velociùs præparabatur ; et quòd *os non comminuerent ex eo*, quia in festinantia non vacat ossa frangere. Alio modo quantùm ad modum comedendi: dicitur enim : *Renes vestros accingetis, calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, et comedetis festinanter;* quod manifestè designat homines existentes in promptu itineris. Ad idem etiam pertinet quod eis præcipitur : *In una domo comedetis, neque efferetis de carnibus ejus foras;* quia scilicet propter festinantiam non vacabat invicem mittere xenia (2). Amaritudo autem, quam passi fuerant in Ægypto, significabatur per *lactucas agrestes*. — Figuralis autem ratio patet, quia per immolationem agni paschalis significabatur immolatio Christi, secundùm illud (I. Corinth. v, 7) : *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Sanguis verò agni liberans ab exterminatore, linitis superliminaribus domorum, significat fidem passionis Christi in corde et ore fidelium, per quam liberamur à peccato et morte, secundùm illud (I. Petr. I, 18) : *Redempti estis... pretioso sanguine Agni immaculati.* Comedebantur autem carnes illæ ad significandum esum corporis Christi in sacramento. Erant autem assæ igni, ad significandam passionem vel charitatem Christi. Comedebantur autem cum azymis panibus ad significandam puram conversationem fidelium sumentium corpus Christi, secundùm illud (I. Cor. v, 8) : *Epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.* Lactucæ autem agrestes addebantur in signum pœnitentiæ peccatorum, quæ necessaria est sumentibus corpus Christi. Renes autem accingendi sunt cingulo castitatis. Calceamenta autem pedum sunt exempla mortuorum patrum. Baculi autem habendi in manibus significant pastoralem custodiam. Præcipitur autem quòd in una domo agnus paschalis comedatur, id est, in Ecclesia catholicorum, non in conventiculis hæreticorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd quædam sacramenta novæ legis habuerunt in veteri lege sacramenta figuralia sibi correspondentia. Nam circumcisioni respondet baptismus, qui est fidei sacramentum. Unde dicitur (Col. II, 11) : *Circumcisi estis in circumcisione Domini nostri Jesu Christi, consepulti ei in baptismo.* Convivio verò agni paschalis respondet in nova lege sacramentum Eucharistiæ. Omnibus autem purificationibus veteris legis respondet in nova lege sacramentum pœnitentiæ. Consecrationi autem pontificis et sacerdotum respondet sacramentum ordinis. Sacramento autem confirmationis, quod est sacramentum plenitudinis gratiæ, non potest respon-

(1) Juxta significatum vocis græcæ quæ reddi potest : *absque fermento;* quod propriè dicitur de panibus, per oppositum ad fermentatos, quibus nempe fermentum admiscetur.

(2) Quasi *hospitalia dona* per græcum ξενία exprimentur. Unde ξενία dicta dona quæ hospitibus in benevolentiæ signum exhiberi solebant : sed latiùs deinde usurpari cœperunt.

dere in veteri lege aliquod sacramentum; quia nondum advenerat tempus plenitudinis, eò quòd *neminem ad perfectum adduxit lex* (Hebr. VII, 19). Similiter autem et sacramento extremæ unctionis, quod est quædam immediata præparatio ad introitum gloriæ, cujus aditus nondum patebat in veteri lege, pretio nondum soluto (1). Matrimonium autem fuit quidem in veteri lege, prout erat in officium naturæ, non autem prout est sacramentum conjunctionis Christi et Ecclesiæ, quæ nondum erat facta (2). Unde et in veteri lege dabatur libellus repudii, quod est contra sacramenti rationem.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (in corp. art.), purificationes veteris legis ordinabantur ad removendum impedimenta cultûs divini; qui quidem est duplex : scilicet spiritualis, qui consistit in devotione mentis ad Deum; et corporalis, qui consistit in sacrificiis, et oblationibus, et aliis hujusmodi. A cultu autem spirituali impediuntur homines per peccata, quibus homines pollui dicebantur, sicut per idololatriam et homicidium, per adulteria et incestus. Et ab istis pollutionibus purificabantur homines per aliqua sacrificia vel communiter oblata pro tota multitudine, vel etiam pro peccatis singulorum; non quòd sacrificia illa carnalia haberent ex seipsis virtutem expiandi peccatum; sed quia significabant expiationem peccatorum futuram per Christum, cujus participes erant etiam antiqui protestantes fidem Redemptoris in figuris sacrificiorum. A cultu verò exteriori impediebantur homines per quasdam immunditias corporales; quæ quidem primò considerabantur in hominibus, et consequenter etiam in aliis animalibus, et in vestimentis, et domibus, et vasis. In hominibus quidem immunditia reputabatur partim quidem ex ipsis hominibus, partim autem ex contactu rerum immundarum. Ex ipsis autem hominibus immundum reputabatur omne illud quod corruptionem aliquam jam habebat, vel erat corruptioni expositum. Et ideo quia mors est corruptio quædam, cadaver hominis reputabatur immundum. Similiter etiam quia lepra ex corruptione humorum contingit, qui etiam exteriùs erumpunt, et alios inficiunt, leprosi etiam reputabantur immundi; similiter etiam mulieres patientes sanguinis fluxum sive per infirmitatem, sive etiam per naturam vel temporibus menstrui, vel etiam tempore conceptionis; et eâdem ratione viri reputabantur immundi fluxum seminis patientes vel per infirmitatem, vel per pollutionem nocturnam, vel etiam per coitum; nam omnis humiditas prædictis modis ab homine egrediens, quamdam immundam infectionem habet. Inerat etiam hominibus immunditia quædam ex contactu quarumcumque rerum immundarum. — Istarum autem immunditiarum erat ratio et litteralis, et figuralis. Litteralis quidem propter reverentiam eorum quæ ad divinum cultum pertinent : tum quia homines pretiosas res contingere non solent, cùm fuerint immundi; tum etiam ut ex raro accessu ad sacra ea magis venerarentur. Cùm enim omnes hujusmodi immunditias raró aliquis cavere possit, contingebat quòd raró poterant homines accedere ad attingendum ea quæ pertinebant ad divinum cultum; et sic quando accedebant, cum majori reverentia et humilitate mentis accedebant. Erat etiam in quibusdam horum ratio litteralis, ut homines non reformidarent accedere ad divinum cultum, quasi refugientes consortium

(1) Cf. sup. quæst. XXIX, art. 1 ad 2.

(2) S. Doctor claré docet 2 2, quæst. II, art. 7, et part. III, quæst. LXI, art. 2 ad 3 et in IV, dist. 1, quæst. II, art. 2 quòd matrimonium initio suæ institutionis significaverit conjunctionem Christi cum Ecclesia. Hic ergo illius mens est quòd in veteri lege matrimonium non fuerit prout significans hanc conjunctionem factam seu completam.

leprosorum et similium infirmorum, quorum morbus abominabilis erat, et contagiosus. In quibusdam etiam ratio erat ad vitandum idololatriæ cultum; quia gentiles in ritu suorum sacrificiorum utebantur quandoque et humano sanguine, et semine. Omnes autem hujusmodi immunditiæ corporales purificabantur vel per solam aspersionem aquæ, vel, quæ majores erant, per aliquod sacrificium ad expiandum peccatum, ex quo tales infirmitates contingebant. — Ratio autem figuralis harum immunditiarum fuit, quia per hujusmodi exteriores immunditias figurabantur diversa peccata. Nam immunditia cadaveris cujuscumque significat immunditiam peccati, quod est mors animæ. Immunditia autem lepræ significat immunditiam hæreticæ doctrinæ : tum quia hæretica doctrina contagiosa est, sicut et lepra; tum quia « nulla etiam falsa doctrina est, quæ vera falsis non admisceat » (ut Augustinus dicit, Quæst. evang. lib. III, cap. 40); sicut etiam in superficie corporis leprosi apparet quædam distinctio quarumdam macularum ab alia carne integra. Per immunditiam autem mulieris sanguinifluæ designatur immunditia idololatriæ, propter immolatitium cruorem. Per immunditiam verò viri seminiflui designatur immunditia vanæ locutionis, eò quòd semen est verbum Dei. Per immunditiam verò coitûs et mulieris parientis designatur immunditia peccati originalis. Per immunditiam verò mulieris menstruatæ designatur immunditia mentis per voluptates emollitæ. Universaliter verò per immunditiam contactûs rei immundæ designatur immunditia consensûs in peccatum alterius, secundùm illud (II. Cor. VI, 17) : *Exite de medio eorum, et separamini, et immundum ne tetigeritis.* Hujusmodi autem immunditia contactûs derivabatur etiam ad res inanimatas; quidquid enim quocumque modo tangebat immundus, immundum erat. In quo lex attenuavit superstitionem gentilium, qui non solùm per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, sed etiam per collocutionem, aut per aspectum, ut Rabbi Moyses dicit (in lib. III *Dux errantium*, cap. 48, ante med.) de muliere menstruata. Per hoc autem mysticè significabatur id quod dicitur (Sap. XIV, 9) : *Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus.* — Erat autem et immunditia quædam ipsarum rerum inanimatarum secundùm se, sicut erat immunditia lepræ in domo et in vestimentis. Sicut enim morbus lepræ accidit in hominibus ex humore corrupto putrefaciente carnem et corrumpente; ita etiam propter aliquam corruptionem et excessum humiditatis vel siccitatis, fit quandoque aliqua corruptio in lapidibus domûs, vel etiam in vestimentis. Et ideo hanc corruptionem vocabat lex lepram, ex qua domus vel vestis immunda judicaretur : tum quia omnis corruptio ad immunditiam pertinebat, ut dictum est (hic sup.), tum etiam quia circa hujusmodi corruptionem gentiles deos penates colebant (1). Et ideo lex præcepit hujusmodi domus, in quibus fuerit talis corruptio perseverans, destrui, et vestes comburi, ad tollendum idololatriæ occasionem. Erat etiam et quædam immunditia vasorum de qua dicitur (Num. XIX, 15) : *Vas quod non habuerit cooperculum et ligaturam desuper, immundum erit.* Cujus immunditiæ causa est; quia in talia vasa de facili poterat aliquid immundum cadere, unde poterant immundari. Erat etiam hoc præceptum ad declinandum idololatriam. Credebant enim idololatræ quòd si mures, aut lacertæ, vel aliqua hujusmodi, quæ immolabant idolis, caderent in vasa, vel in aquas, essent diis gratiora. Adhuc etiam aliquæ mulierculæ vasa dimittunt discooperta in obsequium nocturnorum numinum, quæ *Janas* vocant. — Harum autem immunditiarum ratio est figura-

(1) Ita cum quibusdam Mss. editi passim. Codd. Alcan. et Tarrac. : *Contra hujusmodi conceptionem gentiles deos penates* (Alcan. *ponentes*) *colebant* : fortè meliùs.

lis quia per lepram domûs significatur immunditia congregationis hæreticorum; per lepram verò in veste linea significatur perversitas morum ex amaritudine mentis; per lepram verò vestis laneæ significatur perversitas adulatorum; per lepram in stamine significantur vitia animæ; per lepram verò in subtegmine significantur peccata carnalia; sicut enim stamen est in subtegmine, ita anima in corpore. Per vas autem quod non habet cooperculum nec ligaturam, significatur homo qui non habet aliquod velamen taciturnitatis, et qui non constringitur aliquâ censurâ disciplinæ.

Ad *quintum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (in solut. præc.), duplex erat immunditia in lege: una quidem per aliquam corruptionem mentis vel corporis; et hæc etiam immunditia major erat; alia verò erat immunditia ex solo contactu rei immundæ, et hæc minor erat, et faciliori ritu expiabatur. Nam immunditia prima expiabatur per sacrificia pro peccato, quia omnis corruptio procedit ex peccato, et peccatum significat; sed secunda immunditia expiabatur per solam aspersionem aquæ cujusdam; de qua quidem aqua expiationis habetur (Num. XIX), mandatur enim ibi à Domino quòd accipiant vaccam rufam in memoriam peccati quod commiserunt in adoratione vituli. Et dicitur vacca magis quàm vitulus, quia sic Dominus synagogam vocare consuevit, secundùm illud (Oseæ IV, 16): *Sicut vacca lasciviens declinavit Israel.* Et hoc fortè ideo, quia vaccas in morem Ægypti coluerunt, secundùm illud (Oseæ X, 5): *Vaccas Bethaven coluerunt.* Et in detestationem peccati idololatriæ immolabatur extra castra; et ubicumque sacrificium fiebat pro expiatione multitudinis peccatorum, cremabatur extra castra totum. Et ut significaretur per hoc sacrificium emundari populus ab universitate peccatorum, *intingebat sacerdos digitum in sanguine ejus, et aspergebat contra fores sanctuarii septem vicibus;* quia septenarius numerus universitatem significat. Et ipsa etiam aspersio sanguinis pertinebat ad detestationem idololatriæ, in qua sanguis immolatitius non effundebatur, sed congregabatur, et circa ipsum homines comedebant in honorem idolorum. *Comburebatur autem in igne,* vel quia Deus Moysi in igne apparuit, et in igne data est lex; vel quia per hoc significabatur quòd idololatria totaliter erat extirpanda, et omne quod ad idololatriam pertinebat; sicut vacca *cremabatur cum pelle et carnibus, sanguine et fimo flammæ traditis.* Adjungebatur etiam in combustione *lignum cedrinum, hyssopus, coccusque bis tinctus,* ad significandum quòd sicut ligna cedrina non de facili putrescunt, et coccus bis tinctus non amittit colorem, et hyssopus retinet etiam odorem, postquam fuerit desiccatus; ita etiam hoc sacrificium erat in conservationem ipsius populi, et honestatis et devotionis ipsius. Unde dicitur de cineribus vaccæ, *ut sint multitudini filiorum Israel in custodiam.* Vel, secundùm Josephum (Antiquit. lib. III, cap. 8, 9 et 10), quatuor elementa significata sunt. Igni enim apponebatur *cedrus,* significans terram propter sui terrestreitatem; *hyssopus* significans aerem propter odorem; *coccus bis tinctus,* significans aquam, eâdem ratione quâ etiam *purpura,* propter tincturas, quæ ex aquis sumuntur; ut per hoc exprimeretur quòd illud sacrificium offerebatur creatori quatuor elementorum. Et quia hujusmodi sacrificium offerebatur pro peccato idololatriæ, in ejus detestationem; *et comburens, et cineres colligens, et ille qui aspergit aquas in quibus cinis ponebatur, immundi reputabantur;* ut per hoc ostenderetur quòd quidquid quocumque modo ad idololatriam pertinet, quasi immundum est abjiciendum. Ab hac autem immunditia purificabantur per solam vestimentorum ablutionem; nec indigebant aquâ aspergi propter hujusmodi immunditiam, quia sic esset processus in infinitum; ille enim

qui aspergebat aquam, immundus fiebat; et sic si ipse seipsum aspergeret, immundus remaneret; si autem alius eum aspergeret, ille immundus esset, et similiter ille qui illum aspergeret, et sic in infinitum. — Figuralis autem ratio hujus sacrificii est, quia per vaccam rufam significatur Christus, secundùm infirmitatem assumptam, quam femininus sexus designat: sanguinem autem passionis ejus designat vaccæ color. Erat autem *vacca rufa ætatis integræ*, quia omnis operatio Christi est perfecta; *in qua nulla erat macula, nec portavit jugum*, quia Christus innocens fuit, nec portavit jugum peccati. Præcipitur autem *adduci ad Moysen;* quia imputabant ei transgressionem Mosaicæ legis in violatione sabbati. Præcipitur autem *tradi Eleazaro sacerdoti;* quia Christus occidendus in manus sacerdotum traditus est. *Immolatur autem extra castra*, quia *extra portam Christus passus est. Intingit autem sacerdos digitum in sanguine ejus;* quia per discretionem, quam digitus significat, mysterium passionis Christi est considerandum et imitandum. *Aspergitur autem contra tabernaculum*, per quod Synagoga designatur, vel ad condemnationem Judæorum non credentium, vel ad purificationem credentium; et hoc *septem vicibus*, vel propter septem dona Spiritûs sancti, vel propter septem dies, in quibus omne tempus intelligitur. Sunt autem omnia quæ ad Christi incarnationem pertinent, *igne cremanda*, id est, spiritualiter intelligenda; nam per *pellem*, et *carnem* exterior Christi operatio significatur; per *sanguinem* subtilis et interna virtus exteriora facta vivificans; per *fimum* lassitudo, sitis et omnia hujusmodi ad infirmitatem pertinentia. Adduntur autem tria, scilicet *cedrus*, quod significat altitudinem spei, vel contemplationis; *hyssopus*, quod significat humilitatem, vel fidem; *coccus bis tinctus*, quod significat geminam charitatem: per hæc enim debemus Christo passo adhærere. Iste autem cinis combustionis *colligitur à viro mundo;* quia reliquiæ passionis pervenerunt ad gentiles, qui non fuerunt culpabiles in Christi morte. *Apponuntur autem cineres in aqua ad expiandum*, quia ex passione Christi baptismus sortitur virtutem emundandi peccata. *Sacerdos* autem, *qui immolabat et comburebat vaccam, et ille qui comburebat, et qui colligebat cineres, immundus erat, et etiam qui aspergebat aquam*, vel quia Judæi sunt facti immundi ex occisione Christi per quam nostra peccata expiantur; et hoc *usque ad vesperum*, id est, usque ad finem mundi, quando reliquiæ Israel convertentur; vel quia illi qui tractant sancta, intendentes ad emundationem aliorum, ipsi etiam aliquas immunditias contrahunt, ut Gregorius dicit in Pastorali (part. II, cap. 5, circa fin.), et hoc *usque ad vesperum*, id est, usque ad finem præsentis vitæ.

Ad *sextum* dicendum, quòd, sicut dictum est (resp. ad 4), immunditia quæ ex corruptione proveniebat vel mentis vel corporis, expiabatur per sacrificia pro peccato. Offerebantur autem specialia sacrificia pro peccatis singulorum. Sed quia aliqui negligentes erant circa expiationem hujusmodi peccatorum et immunditiarum, vel etiam propter ignorantiam ab expiatione hujusmodi desistebant, institutum fuit ut semel in anno decimâ die septimi mensis fieret sacrificium expiationis pro toto populo. Et quia, sicut Apostolus dicit (Hebr. VII, 28): *Lex constituit homines sacerdotes infirmitatem habentes*, oportebat quòd *sacerdos priùs offerret pro seipso vitulum pro peccato* in commemorationem peccati quod Aaron fecerat in conflatione vituli aurei; et *arietem in holocaustum*, per quod significabatur quòd sacerdotis prælatio, quam aries designat, qui est dux gregis, erat ordinanda ad honorem Dei. Deinde autem *offerebat pro populo duos hircos*, quorum unus immolabatur ad expiandum peccatum multitudinis. Hircus

enim animal fœtidum est, et de pilis ejus fiunt vestimenta pungentia; ut per hoc significaretur fœtor, et immunditia, et aculei peccatorum. *Hujus* autem *hirci immolati sanguis inferebatur simul etiam cum sanguine vituli in Sancta sanctorum, et aspergebatur ex eo totum Sanctuarium*, ad significandum quòd tabernaculum emundabatur ab immunditiis filiorum Israel. *Corpus* verò *hirci et vituli, quæ immolata sunt pro peccato, oportebat comburi*, ad ostendendam consumptionem (1) peccatorum, non autem in altari, quia ibi non comburebantur totaliter nisi holocausta : unde mandatum erat *ut comburerentur extra castra* in detestationem peccati; hoc enim fiebat, quandocumque immolabatur sacrificium pro aliquo gravi peccato, vel pro multitudine peccatorum. *Alter* verò *hircus emittebatur in desertum*, non quidem ut offerretur dæmonibus, quos colebant gentiles in desertis, quia eis nihil licebat immolari; sed ad significandum effectum illius sacrificii immolati : et ideo *sacerdos imponebat manum super caput ejus, confitens peccata filiorum Israel*, ac si ille hircus deportaret ea in desertum, ubi à bestiis comederetur, quasi portans pœnam pro peccatis populi. Dicebatur autem *portare peccata populi*, vel quia in ejus emissione significabatur remissio peccatorum populi, vel quia colligabatur super caput ejus aliqua schedula, ubi erant scripta peccata. — Ratio autem figuralis horum erat, quia Christus significatur et per *vitulum*, propter virtutem; et per *arietem*, quia ipse est dux fidelium; et per *hircum*, propter *similitudinem carnis peccati;* et ipse Christus est immolatus pro peccatis et sacerdotum, et populi; quia per ejus passionem et majores et minores à peccato mundantur. *Sanguis* autem *vituli et hirci infertur in Sancta per pontificem*, quia per sanguinem passionis Christi patet nobis introitus in regnum cœlorum. *Comburuntur* autem *eorum corpora extra castra*, quia *extra portam Christus passus est*, ut Apostolus dicit (Hebr. ult. 12). Per *hircum* autem qui emittebatur, potest significari vel ipsa divinitas Christi, quæ in solitudinem abiit, homine Christo patiente, non quidem locum mutans, sed virtutem cohibens; vel significatur concupiscentia mala, quam debemus à nobis abjicere, virtuosos autem motus Domino immolare. De immunditia verò eorum qui hujusmodi sacrificia comburebant, eadem ratio est quæ in sacrificio vitulæ rufæ dicta est (resp. ad 5).

Ad *septimum* dicendum, quòd per ritum legis leprosus non emundabatur à macula lepræ, sed emundatus ostendebatur; et hoc significatur (Levit. XIV, 3, 4), cùm dicitur de sacerdote : *Cùm invenerit lepram esse emundatam, præcipiet ei qui purificatur.* Jam ergo lepra mundata erat, sed purificari dicebatur, inquantum judicio sacerdotis restituebatur consortio hominum et cultui divino. Contingebat tamen quandoque ut divino miraculo per ritum legis, corporalis mundaretur lepra, quando sacerdos decipiebatur in judicio. Hujusmodi autem purificatio leprosi dupliciter fiebat; nam primò judicabatur esse mundus; secundò autem restituebatur, tanquam mundus, consortio hominum et cultui divino, scilicet post septem dies. In prima autem purificatione offerebat pro se leprosus mundatus *duos passeres vivos, et lignum cedrinum: et vermiculum, et hyssopum*, hoc modo ut filo coccineo ligarentur passer et hyssopus simul cum ligno cedrino; ita scilicet quòd lignum cedrinum esset quasi manubrium aspersorii; hyssopus verò et passer erant id quod de aspersorio tingebatur in sanguine alterius passeris immolati in aquis vivis. Hæc autem quatuor of-

(1) Al., *consummationem*.

ferebat contra quatuor defectus lepræ. Nam contra putredinem offerebatur *cedrus*, quæ est arbor imputribilis; contra fœtorem *hyssopus*, quæ est herba odorifera; contra insensibilitatem *passer vivus;* contra turpitudinem coloris *vermiculus*, qui habet vivum (1) colorem. Passer verò vivus advolare dimittebatur in agrum, quia leprosus restituebatur pristinæ libertati. In octavo verò die admittebatur ad cultum divinum, et restituebatur consortio hominum; primò tamen rasis pilis totius corporis, et lotis vestimentis, eò quòd lepra pilos corrodit, vestimenta coinquinat, et fœtida reddit; et postmodum sacrificium offerebatur pro delicto ejus, quia lepra plerumque inducitur pro peccato. De sanguine autem sacrificii tingebatur extremum auriculæ ejus qui erat mundandus, et pollices manûs dextræ et pedis: quia in istis partibus primùm lepra dignoscitur et sentitur. Adhibebantur etiam huic ritui tres liquores, scilicet *sanguis* contra sanguinis corruptionem, *oleum* ad designandam sanationem morbi, *aqua viva* ad emundandam spurcitiam. — Figuralis autem ratio erat, quia per duos passeres significantur divinitas et humanitas Christi: quorum unus, scilicet humanitas, *immolatur in vase fictili super aquas viventes*, quia per passionem Christi aquæ baptismi consecrantur; alius autem, scilicet impassibilis divinitas, *vivus remanebat*, quia divinitas mori non potest; unde et *evolabat*, quia passione adstringi non poterat. *Hic* autem *passer vivus simul cum ligno cedrino, et cocco, et vermiculo, et hyssopo*, id est, fide, spe et charitate, ut supra dictum est (art. 4 huj. quæst. ad 4), *mittitur in aquam ad aspergendum*, quia in fide Dei et hominis baptizamur. *Lavat autem homo* per aquam baptismi et lacrymarum *vestimenta sua*, id est opera, et *omnes pilos*, id est cogitationes. *Tingitur* autem *extremum auriculæ dextræ ejus qui mundatur, de sanguine, et de oleo*, ut ejus auditum muniat contra corrumpentia verba; *pollices* autem *manûs dextræ et pedis tinguntur*, ut sit ejus actio sancta. Alia verò quæ ad hanc purificationem pertinent, vel etiam aliarum immunditiarum, non habent aliquid specialiter præter alia sacrificia pro peccatis, vel pro delictis.

Ad *octavum* et *nonum* dicendum, quòd, sicut populus instituebatur ad cultum Dei per circumcisionem; ita minister per aliquam specialem purificationem vel consecrationem. Unde et separari ab aliis præcipiuntur, quasi specialiter ad ministerium cultûs divini præ aliis deputati; et totum quod circa eos fiebat in eorum consecratione vel institutione, ad hoc pertinebat ut ostenderetur eos habere quamdam prærogativam puritatis, et virtutis, et dignitatis. Et ideo in institutione ministrorum tria fiebant: primò enim purificabantur; secundò ordinabantur et consecrabantur; tertiò applicabantur ad usum ministerii. Purificabantur quidem communiter omnes per ablutionem aquæ, et per quædam sacrificia; specialiter autem Levitæ *radebant omnes pilos carnis suæ*, ut habetur (Levit. VIII, et Num. VIII). Consecratio verò circa pontifices et sacerdotes hoc ordine fiebat; primò enim postquam abluti erant, induebantur quibusdam vestimentis specialiter pertinentibus ad designandam dignitatem ipsorum. Specialiter autem pontifex oleo unctionis in capite ungebatur, ut designaretur quòd ab ipso diffundebatur potestas consecrandi ad alios, sicut oleum à capite derivatur ad inferiora, ut habetur (Psalm. CXXXII, 2): *Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron*. Levitæ verò non habebant aliam consecrationem, nisi quòd offerebantur Domino à filiis Israel per manus pontificis, qui orabat pro eis. Minorum verò sacerdotum solæ manus consecra-

(1) Al., *vermium*.

bantur, quæ erant applicandæ ad sacrificia; et de sanguine animalis immolatitii *tingebatur extremum auriculæ dextræ ipsorum, et pollices pedis aut manûs dextræ*, ut scilicet essent obedientes legi Dei in oblatione sacrificiorum, quod significatur in intinctione *auris dextræ*, et quòd essent solliciti et prompti in executione sacrificiorum, quòd significatur in intinctione *pedis et manûs dextræ*. Aspergebantur etiam ipsi et vestimenta eorum sanguine animalis immolati, in memoriam sanguinis agni per quem fuerunt liberati ex Ægypto. Offerebantur autem in eorum consecratione hujusmodi sacrificia: *vitulus pro peccato*, in memoriam remissionis peccati Aaron circa conflationem vituli; *aries in holocaustum*, in memoriam oblationis Abrahæ, cujus obedientiam pontifex imitari debebat; *aries* etiam *consecrationis*, qui erat quasi hostia pacifica, in memoriam liberationis de Ægypto per sanguinem agni; *canistrum* autem *panum*, in memoriam mannæ præstitæ populo. Pertinebat autem ad applicationem ministerii quòd imponebatur super manus eorum *adeps arietis*, et *torta panis unius*, et *armus dexter;* ut ostenderetur quòd accipiebant potestatem hujusmodi offerendi Domino. Levitæ verò applicabantur ad ministerium per hoc quòd intromittebantur in tabernaculum fœderis, quasi ad ministrandum circa vasa Sanctuarii. — Figuralis verò horum ratio erat, quia illi qui sunt consecrandi ad spirituale ministerium Christi, debent primò *purificari per aquam* baptismi et lacrymarum, in fide passionis Christi; quod est expiativum et purgativum sacrificium; et debent *radere omnes pilos carnis*, id est omnes pravas cogitationes; debent etiam ornari virtutibus, et consecrari oleo Spiritûs sancti, et aspersione sanguinis Christi; et sic debent esse intenti ad exequenda spiritualia ministeria.

Ad *decimum* dicendum, quòd, sicut jam dictum est (solut. præc. et art. 4 huj. quæst.), intentio legis erat inducere ad reverentiam divini cultûs; et hoc dupliciter: uno modo excludendo à cultu divino omne id quod poterat esse contemptibile; alio modo apponendo ad cultum divinum omne illud quod videbatur ad honorificentiam pertinere. Et si hoc quidem observabatur in tabernaculo, et vasis ejus, et animalibus immolandis; multò magis hoc observandum erat in ipsis ministris. Et ideo ad removendum contemptum ministrorum, præceptum fuit ut non haberent maculam vel defectum corporalem; quia hujusmodi homines solent apud alios in contemptu haberi. Propter quod etiam institutum fuit ut non sparsim ex quolibet genere ad Dei ministerium applicarentur, sed ex certa prosapia secundùm generis successionem, ut ex hoc clariores et nobiliores haberentur. Ad hoc autem quòd in reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vestium et specialis consecratio. Et hæc est in communi causa ornatus vestium.—In speciali autem sciendum est quòd pontifex habebat octo ornamenta; primò enim habebat *vestem lineam;* secundò habebat *tunicam hyacinthinam*, in cujus extremitate versùs pedes ponebantur per circuitum *tintinnabula quædam* et *mala punica* facta *ex hyacintho, et purpurâ, coccoque bis tincto;* tertiò habebat *superhumerale*, quod tegebat humeros et anteriorem partem usque ad cingulum, quod erat *ex auro, et hyacintho, et purpurâ, coccoque bis tincto, et bysso retortâ;* et super humeros habebat *duos onychinos*, in quibus erant sculpta nomina filiorum Israel. Quartum erat *rationale*, ex eadem materia factum, quod erat quadratum, et ponebatur in pectore, et conjungebatur superhumerali; et in hoc rationali erant *duodecim lapides pretiosi distincti per quatuor ordines*, in quibus etiam sculpta erant nomina filiorum Israel; quasi ad designandum quòd ferret onus totius populi, per hoc quòd habebat nomina eorum in

humeris et quòd jugiter debebat de eorum salute cogitare, per hoc quòd portabat eos in pectore, quasi in corde habens. In quo etiam rationali mandavit Dominus poni *doctrinam* et *veritatem*, quia quædam pertinentia ad veritatem justitiæ et doctrinæ scribebantur in illo rationali. Judæi tamen fabulantur, quòd in rationali erat lapis, qui secundùm diversos colores mutabatur secundùm diversa quæ debebant accidere filiis Israel; et hoc vocant *veritatem* et *doctrinam*. Quintum erat *baltheus*, id est cingulus quidam factus ex prædictis quatuor coloribus. Sextum erat *tiara*, id est mitra quædam de bysso. Septimum autem erat *lamina aurea*, pendens in fronte ejus, in qua erat scriptum nomen Domini. Octavum autem erant *femoralia linea*, ut operirent carnem turpitudinis suæ, quando accederet ad sanctuarium, vel ad altare. Ex istis autem octo ornamentis minores sacerdotes habebant quatuor, scilicet *tunicam lineam*, *femoralia*, *baltheum* et *tiaram*.— Horum ornamentorum quidam rationem litteralem assignant, dicentes quòd in istis ornamentis designabatur dispositio orbis terrarum, quasi pontifex protestaretur, se esse ministrum Creatoris mundi. Unde etiam (Sap. XVIII, 24) dicitur quòd in veste Aaron erat descriptus orbis terrarum. Nam *femoralia linea* figurabant terram, ex qua linum nascitur; *balthei* circumvolutio significabat oceanum, qui circumcingit terram; *tunica hyacinthina* suo colore significabat aerem; per cujus *tintinnabula* significabantur tonitrua; per *mala granata* coruscationes; *superhumerale* verò significabat suâ varietate cœlum sidereum; *duo onychini* duo hemisphæria, vel solem et lunam; *duodecim* gemmæ in pectore duodecim signa in zodiaco, quæ dicebantur posita in rationali, quia in cœlestibus sunt rationes terrenorum, secundùm illud (Job, XXXVIII, 33): *Numquid nosti ordinem cœli et pones rationem ejus in terra? cidaris* autem, vel *tiara* significabat cœlum empyreum; *lamina aurea* Deum omnibus præsidentem. — Figuralis verò ratio manifesta est: nam maculæ vel defectus corporales à quibus debebant sacerdotes esse immunes, significant diversa vitia et peccata quibus debent carere. Prohibetur enim esse cæcus, id est ne sit ignorans; ne sit claudus, id est instabilis, et ad diversa se inclinans; ne sit parvo, vel grandi, vel torto naso, id est ne per defectum discretionis vel in plus vel in minus excedat, aut etiam aliqua prava exerceat; per nasum enim discretio designatur, quia est discretivus odoris; ne sit fracto pede vel manu, id est ne amittat virtutem bene operandi vel procedendi in virtutibus. Repudiatur etiam, si habeat gibbum vel ante vel retrò, per quem significatur superfluus amor terrenorum; si est lippus, id est per carnalem affectum ejus ingenium obscuratur; contingit enim lippitudo ex fluxu humoris. Repudiatur etiam, si habeat albuginem in oculo, id est præsumptionem candoris justitiæ in sua cogitatione. Repudiatur etiam, si habeat jugem scabiem, id est petulantiam carnis; et si habuerit impetiginem, quæ sine dolore corpus occupat, et membrorum decorem fœdat, per quam avaritia designatur; et etiam si sit herniosus, vel ponderosus, qui scilicet gestat pondus turpitudinis in corde, licèt non exerceat in opere. Per ornamenta verò designantur virtutes ministrorum Dei. Sunt autem quatuor, quæ sunt necessariæ omnibus ministris: scilicet castitas, quæ significatur per femoralia; puritas verò vitæ, quæ significatur per lineam tunicam; moderatio discretionis, quæ significatur per cingulum; et rectitudo intentionis, quæ significatur per tiaram protegentem caput. Sed præ his pontifices debent quatuor habere: primò quidem jugem Dei memoriam in contemplatione, et hoc significat lamina aurea habens nomen Dei in fronte; secundò quòd supportent infirmitates populi, quod significat superhumerale; tertiò quòd habeant

populum in corde et in visceribus per sollicitudinem charitatis, quod significatur per rationale; quartò quòd habeant conversationem cœlestem per opera perfectionis, quod significatur per tunicam hyacinthinam. Unde et tunicæ hyacinthinæ adjunguntur in extremitate tintinnabula aurea, per quæ significatur doctrina divinorum, quæ debet conjungi cœlesti conversationi pontificis: adjunguntur etiam mala punica, per quæ significatur unitas fidei, et concordia in bonis moribus; quia sic conjuncta debet esse ejus doctrina, ut per eam fidei et pacis unitas non rumpatur.

ARTICULUS VI. — UTRUM FUERIT ALIQUA RATIONABILIS CAUSA OBSERVANTIARUM CÆREMONIALIUM.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd observantiarum cæremonialium nulla fuerit rationabilis causa. Quia, ut Apostolus dicit (I. Timoth. IV, 4), *omnis creatura Dei est bona, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.* Inconvenienter igitur prohibiti sunt ab esu quorumdam ciborum, tanquam immundorum, ut patet (Lev. XI).

2. Præterea, sicut animalia dantur in cibum hominis, ita etiam et herbæ; unde dicitur (Genes. IX, 3): *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem.* Sed in herbis lex non distinxit aliquas immundas, cùm tamen aliquæ illarum sint maximè nocivæ, ut putà venenosæ. Ergo videtur quòd nec de animalibus aliqua debuerint prohiberi tanquam immunda.

3. Præterea, si materia est immunda ex qua aliquid generatur, pari ratione videtur quòd id quod generatur ex ea, sit immundum. Sed ex sanguine generatur caro. Cùm igitur non omnes carnes prohiberentur tanquam immundæ, pari ratione nec sanguis debuit prohiberi quasi immundus, aut adeps, qui ex sanguine generatur.

4. Præterea, Dominus dicit (Matth. X), eos non esse timendos qui occidunt corpus, quia post mortem non habent quid faciant; quod non esset verum, si in nocumentum homini cederet, quid ex eo fieret. Multò igitur minùs pertinet ad animal jam occisum, qualiter ejus carnes decoquantur. Irrationabile igitur videtur esse quod dicitur (Exod. XXIII, 19): *Non coques hædum in lacte matris suæ.*

5. Præterea, ea quæ sunt primitiva in hominibus et animalibus, tanquam perfectiora præcipiuntur Domino offerri. Inconvenienter igitur præcipitur (Lev. XIX, 23): *Quando ingressi fueritis terram, et plantaveritis in ea ligna pomifera, auferetis præputia eorum,* id est prima germina, *et immunda erunt vobis, nec edetis ex eis.*

6. Præterea, vestimentum extra corpus hominis est. Non igitur debuerunt quædam specialia vestimenta Judæis interdici, putà quòd dicitur (Levit. XIX, 19): *Veste quæ ex duobus texta est, non indueris*; et (Deuter. XXII, 5): *Non induetur mulier veste virili, et vir non induetur veste femineâ;* et infra: *Non indueris vestimento quod ex lana linoque contextum est.*

7. Præterea, memoria mandatorum Dei non pertinet ad corpus, sed ad cor. Inconvenienter igitur præcipitur (Deut. VI, 8), quòd *ligarent præcepta Dei quasi signum in manu sua*, et quòd *scriberent in limine ostiorum*, et quòd *per angulos palliorum facerent fimbrias, in quibus ponerant vittas hyacinthinas, in memoriam mandatorum Dei,* ut habetur (Num. XV, 38).

8. Præterea, Apostolus dicit (I. Cor. IX, 9), quòd *non est cura Deo de bobus*, et per consequens neque de aliis animalibus irrationabilibus. Inconvenienter igitur præcipitur (Deuter. XXII): *Si ambulaveris per viam, et inveneris nidum avis; non tenebis matrem cum filiis;* et (Deuter. XXV, 4): *Non alligabis os bovis triturantis*: et (Levit. XIX, 19): *Jumenta tua non facies coire cum alterius generis animantibus.*

9. Præterea, inter plantas non fiebat discretio mundorum ab immundis. Ergo multò minùs circa culturam plantarum debuit aliqua discretio adhiberi. Ergo inconvenienter præcipitur (Levit. XIX, 19) : *Agrum non seres diverso semine;* et (Deut. XXII, 9) : *Non seres vineam tuam altero semine, et non arabis in bove simul et asino.*

10. Præterea, ea quæ sunt inanimata, maximè videntur hominum potestati esse subjecta. Inconvenienter igitur arcetur homo ab argento et auro, ex quibus fabricata sunt idola, et ab aliis quæ in idolorum domibus inveniuntur, præcepto legis, quod habetur (Deuter. VII). Ridiculum etiam videtur esse præceptum quod habetur (Deut. XXIII), ut egestiones humo operirent fodientes in terra.

11. Præterea, pietas maximè in sacerdotibus requiritur. Sed ad pietatem pertinere videtur quòd aliquis funeribus amicorum intersit; unde etiam de hoc Tobias laudatur, ut habetur (Tob. I). Similiter etiam quandoque ad pietatem pertinet quòd aliquis in uxorem accipiat meretricem, quia per hoc eam à peccato et infamià liberat. Ergo videtur quòd hæc inconvenienter prohibeantur sacerdotibus (Levit. XXI).

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. XVIII, 14) : *Tu autem à Domino Deo tuo aliter institutus es;* ex quo potest accipi quòd hujusmodi observantiæ sunt institutæ à Deo ad quamdam specialem illius populi prærogativam. Non ergo sunt irrationabiles, aut sine causa.

CONCLUSIO. — Omnium observantiarum veteris legis requirenda est ratio vel ut referuntur ad vitam christianorum, vel secundùm relationem ad cultum divinum.

Respondeo dicendum quòd populus Judæorum, ut supra dictum est (art. præc. ad 8), specialiter erat deputatus ad cultum divinum, et inter eos specialiter sacerdotes; et sicut aliæ res quæ applicantur ad cultum divinum, aliquam specialitatem debent habere, quod pertinet ad honorificentiam divini cultûs; ita etiam et in conversatione illius populi, et præcipuè sacerdotum, debuerunt esse aliqua specialia congruentia ad cultum divinum vel spiritualem, vel corporalem. Cultus autem legis figurabat mysterium Christi. Unde omnia eorum gesta figurabant ea quæ ad Christum pertinent, secundùm illud (I. Corinth. x, 2) : *Omnia in figura contingebant illis.* Et ideo rationes harum observantiarum dupliciter assignari possunt : uno modo secundùm congruentiam ad divinum cultum; alio modo secundùm quòd figurant aliquid circa christianorum vitam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (art. præc. ad 4 et 5), duplex pollutio vel immunditia observabatur in lege : una quidem culpæ per quam polluebatur anima; alia autem corruptionis cujusdam, per quam quodammodo inquinatur corpus. Loquendo igitur de prima immunditia, nulla genera ciborum immunda sunt, vel hominem inquinare possunt secundùm suam naturam; unde dicitur (Matth. xv, 2) : *Non quod intrat in os, coinquinat hominem; sed quæ procedunt de ore, hæc coinquinant hominem*, et exponitur hoc de peccatis. Possunt tamen aliqui cibi per accidens inquinare animam, inquantum scilicet contra obedientiam vel votum, vel ex nimia concupiscentia comeduntur, vel inquantum præbent fomentum luxuriæ; propter quod aliqui à vino et carnibus abstinent. Secundùm autem corporalem immunditiam, quæ est corruptionis cujusdam, aliquæ animalium carnes immunditiam habent; vel quia ex rebus immundis nutriuntur, sicut porcus, aut immundè conversantur (1), sicut quædam animalia sub terra habitantia, sicut talpæ et mures, et alia hujusmodi; unde

(1) Al. *immundæ conservantur.*

etiam quemdam fœtorem contrahunt; vel quia eorum carnes propter superfluam humiditatem vel siccitatem corruptos humores in corporibus humanis generant: et ideo prohibitæ sunt eis carnes animalium habentium soleas, id est, ungulam continuam, non fissam, propter eorum terrestreitatem; et similiter sunt eis prohibitæ carnes animalium habentium multas fissuras in pedibus, quia sunt nimis cholerica, et adusta, sicut carnes leonis et hujusmodi; et eâdem ratione prohibitæ sunt eis aves quædam rapaces, quæ sunt nimiæ siccitatis, et quædam aves aquaticæ propter excessum humiditatis; similiter etiam quidam pisces non habentes pinnulas et squammas, ut anguillæ et hujusmodi, propter excessum humiditatis. Sunt autem eis concessa ad esum animalia ruminantia, et findentia ungulam, quia habent humores bene digestos, et sunt mediæ complexionis: quia nec sunt nimis humida, quod significant ungulæ; neque sunt nimis terrestria, cùm non habeant ungulam continuam, sed fissam. In piscibus etiam concessi sunt eis pisces sicciores, quod significatur per hoc quòd habent squammas et pinnulas; per hoc enim efficitur temperata complexio humida piscium. In avibus etiam sunt eis concessæ magis temperatæ; sicut gallinæ, perdices, et aliæ hujusmodi. Alia ratio fuit in detestationem idololatriæ. Nam gentiles, et præcipuè Ægyptii, inter quos erant nutriti, hujusmodi animalia prohibita idolis immolabant (1), vel eis ad maleficia utebantur; animalia verò quæ Judæis sunt concessa ad esum, non comedebant: sed ea tanquam deos colebant, vel propter aliam causam ab eis abstinebant, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst. ad 2). Tertia ratio est ad tollendam nimiam diligentiam circa cibaria; et ideo conceduntur illa animalia quæ de facili et in promptu haberi possunt. Generaliter tamen prohibitus est eis esus omnis sanguinis, et adipis cujuslibet animalis. Sanguinis quidem, tum ad vitandam crudelitatem, ut detestarentur humanum sanguinem effundere, sicut supra dictum est (art. 3 hujus quæst. ad 8); tum etiam ad vitandum idololatriæ ritum; quia eorum consuetudo erat ut circa sanguinem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem idolorum, quibus reputabant sanguinem acceptissimum esse; et ideo Dominus mandavit quòd *sanguis effunderetur*, et quòd *pulvere operiretur;* et propter hoc etiam prohibitum est eis comedere animalia suffocata vel strangulata, quia sanguis eorum non separatur à carne, vel quia in tali morte animalia multùm affliguntur; et Dominus voluit eos à crudelitate prohibere etiam circa animalia bruta, ut per hoc magis recederent à crudelitate hominis, habentes exercitium pietatis etiam circa bestias. Adipis etiam esus prohibitus est eis, tum quia idololatræ comedebant illum in honorem deorum suorum; tum etiam quia cremabatur in honorem Dei; tum etiam quia sanguis et adeps non generant bonum nutrimentum, quod pro causa inducit Rabbi Moyses (*Dux errantium*, lib. III, cap. 49, in princ.). Causa autem prohibitionis esûs nervorum exprimitur (Genes. XXXII, 32), ubi dicitur quòd *non comedunt filii Israel nervum, eò quòd tetigerit angelus nervum femoris Jacob, et obstupuerit.*—Figuralis autem ratio horum est, quia per omnia hujusmodi animalia prohibita designantur aliqua peccata, in quorum figuram illa animalia prohibebantur. Unde dicit Augustinus (Contra

(1) Porrò suæ singulis diis victimæ erant deputatæ: superis albæ et impares; inferis nigræ et pares mactabantur. Jovi flamini bòve candido litabatur; Neptuno, Apollini et Marti, tauro, verre et ariete; Cereri primum lacte, vino et favis, postea porca; Cybeli itidem porca; Æsculapio capris et gallis; Soli et Marti equo; Lunæ tauro; Junoni agna; Veneri columba; Pani et Minervæ capra; Dianæ cerva; Libero Patri interdum capro et hirco; Sylvano porco; Fauno agna vel hædo.

Faustum, lib. VI, cap. 7, circ. princ.) : « Si de porco et agno requiratur, utrumque naturâ mundum est, quia omnis creatura Dei bona est; quâdam verò significatione agnus mundus, porcus immundus est; tanquam si stultum et sapientem diceres; utrumque hoc verbum naturâ vocis, et litterarum, et syllabarum, ex quibus constat, mundum est; significatione autem unum est mundum, et aliud immundum. » Animal enim quod ruminat et ungulam findit, mundum est significatione, quia *fissio ungulæ* significat distinctionem duorum testamentorum, vel Patris et Filii, vel duarum naturarum in Christo, vel discretionem boni et mali; *ruminatio* autem significat meditationem Scripturarum, et sanum intellectum earum. Cuicumque autem horum alterum deest, spiritualiter immundus est. Similiter etiam in piscibus illi qui habent squammas et pinnulas, significatione mundi sunt, quia per *pinnulas* significatur vita sublimis, vel contemplatio; per *squammas* autem significatur aspera vita; quorum utrumque necessarium est ad munditiam spiritualem. In avibus autem specialia quædam genera prohibentur. In *aquila* enim, quæ altè volat, prohibetur superbia; in *gryphe* (1) autem, qui equis et hominibus infestus est, crudelitas potentium prohibetur; in *halyæto* (2) autem, qui pascitur minutis avibus significantur illi qui sunt pauperibus molesti; in *milvo* autem, qui maximè insidiis utitur, designantur fraudulenti; in *vulture* autem, qui sequitur exercitum, expectans comedere cadavera mortuorum, significantur illi qui mortes et seditiones hominum affectant, ut inde lucrentur; per animalia corvini generis significantur illi qui sunt voluptatibus denigrati, vel qui sunt expertes bonæ affectionis, quia corvus semel emissus ab arca non est reversus : per *struthionem*, qui cùm sit avis, volare non potest, sed semper est circa terram, significantur Deo militantes, et se negotiis sæcularibus implicantes; *nycticorax* (3), quæ nocte acuti est visûs, in die autem non videt, significat eos qui in temporalibus sunt astuti, in spiritualibus hebetes; *larus* (4) autem, qui et volat in aere, et natat in aqua, significat eos qui et circumcisionem et baptismum venerantur; vel significat eos qui per contemplationem volare volunt, et tamen vivunt in aquis voluptatum; *accipiter* verò, qui deservit hominibus ad prædam, significat eos qui ministrant potentibus ad deprædandum pauperes; per *bubonem* (5), qui in nocte victum quærit, de die autem latet, significantur luxuriosi, qui occultari quærunt in nocturnis operibus, quæ agunt; *mergulus* autem, cujus natura est ut sub undis diutiùs immoretur, significat

(1) Gryphus est animal quadrupes et pennatum habens corpus quasi leonis, alas quasi aquilæ et rostrum. Quod fuit stemma Sebastiani Gryphii clari sæculo XVI typographi Lugdunensis.

(2) Scribitur *haliæetus* ἁλιαιετὸς. Hinc Ovidius (Metamorph. l. VIII, vers. 146) : *fulvis haliæetos alis*. Sed retinuimus *haliætus*, quia sic habent omnes editiones. Est autem quoddam genus aquilæ, seu aquila maris appellata, quæ, teste Plinio (Hist. nat. lib. X, c. 3), clarissimâ oculorum acie, si quando piscem natantem conspexerit, mittit se in aquam, raptumque unguibus dilaniat.

(3) *Nycticorax* ex græco νυκτικόραξ, quasi corvus nocturnus, seu bubo, avis lucifuga.

(4) *Larus* item ex græco λάρος, seu cuculus dictus Hebræis. Sunt qui hoc nomen derivant à λάω, cupio, quia larus cupida et vorax avis est alba marina, de genere milvi ; collum est illi sicut arundo piscatorum, et ideo longum; rostrum verè eis est pro hamo. Vocatur etiam marina hirundo. Nec desunt qui pro laro intelligunt gaviam, et fulicam.

(5) Bubo a βύας. A sono vocis compositum nomen habet, avis feralis onusta quidem plumis, sed gravi semper detenta pigritia, in sepulcris die noctuque moratur, vel semper latitat in cavernis, de qua Ovidius (Metamorph. l. III, v. 549) :

Fœdaque fit volucris venturi nuntia luctûs
Ignarus bubo, dirum mortalibus omen.

Sic Isidorus (lib. XII, c. 7). Hanc adeo fuisse avem in auspicatam existimârunt Romani, ut si quando Capitolium intrasset propter id prodigium, tedæ, aut victimæ, nonnunquam sulphuris et aquæ lustratione urbem aut Capitolium expiarunt, et lustrarunt, quæ victima amburbialis dicta. V. Alex. ab Alexandro (Gen. dier. lib. V, cap. 27).

gulosos, qui in aquis deliciarum se immergunt; *ibis* verò avis est in Africa, habens longum rostrum, quæ serpentibus pascitur, et fortè est idem quod *ciconia* (1); et significat invidos, qui de malis aliorum quasi de serpentibus reficiuntur; *cycnus* autem est coloris candidi, et longum collum habet, per quod ex profunditate terræ vel aquæ cibum trahit; et potest significare homines qui per exteriorem justitiæ candorem lucra terrena quærunt; *onocrotalus* (2) autem avis est in partibus Orientis longo rostro, quæ in faucibus habet quosdam folliculos, in quibus primò cibum reponit, et post horam in ventrem mittit; et significat avaros, qui immoderatâ sollicitudine necessaria vitæ congregant; *porphyrio* (3) autem præter modum aliarum avium habet unum pedem latum ad natandum, alium fissum ad ambulandum; quia et in aqua natat, ut anates, et in terra ambulat, ut perdices: et solo morsu (4) bibit, omnem cibum aquâ tingens; et significat eos qui nihil ad alterius arbitrium facere volunt, sed solùm quod fuerit tinctum aquâ propriæ voluntatis; per *herodionem*, qui vulgariter *falco* dicitur, significantur illi quorum *pedes sunt veloces ad effundendum sanguinem* (Psalmo XIII, 3); *charadrius* (5) autem, quæ est avis garrula, significat loquaces; *upupa* autem, quæ nidificat in stercoribus, et fœtenti pascitur fimo, et gemitum in cantu simulat, significat tristitiam sæculi, quæ in hominibus immundis mortem operatur; per *vespertilionem* autem, quæ circa terram volitat, significantur illi qui sæculari scientiâ præditi sola terrena sapiunt. Circa volatilia autem et quadrupedia illa sola conceduntur eis quæ posteriora crura habent longiora, ut salire possint; alia verò, quæ terræ magis adhærent, prohibentur; quia illi qui abutuntur doctrinâ quatuor Evangelistarum, ut per eam in altum non subleventur, immundi reputantur. In *sanguine* verò et *adipe et nervo*, intelligitur prohiberi crudelitas, et voluptas, et fortitudo ad peccandum.

Ad *secundum* dicendum, quòd esus plantarum et aliorum terræ nascentium fuit apud homines etiam ante diluvium; sed esus carnium videtur esse post diluvium introductus; dicitur enim (Genes. IX, 3): *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem;* et hoc ideo quia esus terræ nascentium magis pertinet ad quamdam simplicitatem vitæ; esus autem carnium ad quasdam delicias et curiositatem vivendi; spontè enim terra herbam germinat, vel cum modico studio hujusmodi terræ nascentia in magna copia procurantur: oportet autem cum magno studio animalia nutrire, vel etiam capere. Et ideo volens Dominus populum suum reducere ad simpliciorem victum, multa in genere animalium eis prohibuit, non autem in genere terræ nascentium; vel etiam quia animalia immolabantur idolis, non autem terræ nascentia.

(1) Ibis est avis Ægypti, non idem quod ciconia, sed ciconiæ similis, quam « per rostra edere fœtus accepimus, » ait Ammianus Marcellinus (lib. XXII). De ea Strabo (lib. 17): « Alexandriæ nullum nontrivium eis plenum est, partim utiliter, partim inutiliter; utiliter, quatenùs omnes serpentes, et omnes macelli, et fororum obsoniorum sordes colligit; inutiliter verò quia omnivora, et immunda est, nec facilè à mundorum, et alienorum contaminatione prohiberi potest. »

(2) Onocrotalus avis cicno similis, absonâ voce, ad instar asini, unde ei hoc nomen. Nam ὄνος græcè est asinus, et κρόταλος, crepitus. Collum in aqua mergens, dum pisces venatur, asininum ruditum edit cùm spirat. In paludibus inter arundines degit.

(3) Porphyrio à πορφυρῷ, id est purpureo seu puniceo rostri colore dicitur. Fluvialis est, et pisces devorat, et sola avium morsu bibit. Interdicta erat Judæorum mensis quia rapax et vorax.

(4) Ita Mss. et editi libri antiqui, quos sequitur edit. Patav. anni 1698. Rom. et Garcia legendum volunt, *sola morsu*, vel, *sola avium morsu*. Nicolai ex Plinio, et cum eo edit. Patav. ann. 1712, *et sola avium morsu*.

(5) Charadrius, χαράδριος, avis sic dicta, quod circa χαράδρας, id est hiatus riparum versari soleat. Sunt qui putant fuisse milvi genus.

Ad *tertium* patet responsio ex dictis (resp. ad primum).

Ad *quartum* dicendum, quòd, etsi hœdus occisus non sentiat qualiter carnes ejus coquantur, tamen in animo decoquentis ad quamdam crudelitatem pertinere videtur, si lac matris, quod datum est ei pro nutrimento, adhibeatur ad consumptionem carnium ipsius. Vel potest dici quòd gentiles in solemnitatibus idolorum taliter carnes hœdi decoquebant ad immolandum, vel ad comedendum. Et ideo (Exod. XXIII, 19), postquam prædictum fuerat de solemnitatibus celebrandis in lege, subditur: *Non coques hœdum in lacte matris suæ.* — Figuralis autem ratio hujus prohibitionis est, quia præfigurabatur quòd Christus, qui est hœdus propter *similitudinem carnis peccati* (Rom. VIII, 3), non erat à Judæis *coquendus*, id est, occidendus, *in lacte matris*, id est, in tempore infantiæ. Vel significatur quòd hœdus, id est, peccator, non est *coquendus in lacte matris*, id est, non est blanditiis deliniendus.

Ad *quintum* dicendum, quòd gentiles fructus primitivos, quos fortunatos æstimabant, diis suis offerebant; vel etiam comburebant eos ad quædam magica facienda. Et ideo præceptum est eis ut fructus trium primorum annorum immundos reputarent. In tribus enim annis ferè omnes arbores terræ illius fructum producunt, quæ scilicet vel seminando, vel inserendo, vel plantando coluntur. Raró autem contingit quòd ossa fructuum arboris, vel semina latentia seminentur; hæc enim tardiùs facerent fructum; sed lex respexit ad id quod frequentiùs fit. Poma autem quarti anni, tanquam primitiæ mundorum fructuum, Deo offerebantur; quinto autem anno et deinceps comedebantur. — Figuralis autem ratio est, quia per hoc præfiguratur quòd post tres status legis (1) quorum unus est ab Abraham usque ad David, secundus usque ad transmigrationem Babylonis, tertius usque ad Christum, erat Christus Deo offerendus, qui est fructus legis; vel quia primordia nostrorum operum debent esse nobis suspecta propter imperfectionem.

Ad *sextum* dicendum, quòd sicut dicitur (Eccli. XIX, 27), *amictus corporis enuntiat de homine*; et ideo voluit Dominus ut populus ejus distingueretur ab aliis populis, non solo signo circumcisionis, quod erat in carne, sed etiam certà habitûs distinctione. Et ideo prohibitum fuit eis ne induerentur *vestimento ex lana et lino contexto*, et ne *mulieres induerentur veste virili*, aut è converso, propter duo. Primò quidem ad vitandum idololatriæ cultum. Hujusmodi enim variis vestibus ex diversis contextis gentiles in cultu suorum deorum utebantur, et etiam in cultu Martis mulieres utebantur armis virorum; in cultu autem Veneris è converso viri utebantur vestibus mulierum. Alia ratio est ad declinandam luxuriam; nam per commixtiones varias in vestimentis omnis inordinata commixtio coitûs excluditur. Quòd autem mulier induatur veste virili, aut è converso, incentivum est concupiscentiæ, et occasionem libidini præstat. — Figuralis autem ratio est, quia in vestimento *contexto ex lana et lino* interdicitur conjunctio simplicitatis et innocentiæ, quæ figuratur per lanam, et subtilitatis et malitiæ, quæ figuratur per linum. Prohibetur etiam quòd mulier non usurpet sibi doctrinam, vel alia virorum officia; vel ne vir inclinet ad mollities mulierum.

Ad *septimum* dicendum, quòd, sicut Hieronymus dicit, super Matth. (super illud cap. XXIII: *Dilatant enim*, etc.): « Dominus jussit ut in quatuor angulis palliorum hyacinthinas fimbrias facerent, ad populum Israel

(1) Indefinitè legem sumendo, prout naturalem vel mosaïcam significat.

dignos endum ab aliis populis; » unde per hoc se esse Judæos profitebantur. Et ideo per aspectum hujus signi inducebantur in memoriam suæ legis. Quod autem dicitur : *Ligabis ea in manu tua, et erunt semper ante oculos tuos*, Pharisæi malè interpretabantur, scribentes in membranis decalogum Moysi, et ligabant in fronte quasi coronam, ut ante oculos moveretur; cùm tamen intentio Domini mandantis fuerit ut *ligarentur in manu*, id est, in operatione, et *essent ante oculos*, id est in meditatione. In hyacinthinis autem vittis, quæ palliis inserebantur, significatur cœlestis intentio, quæ omnibus operibus nostris debet adjungi. Potest tamen dici quòd quia populus ille carnalis erat, et duræ cervicis, oportuit etiam per hujusmodi sensibilia eos ad legis observantiam excitari.

Ad *octavum* dicendum, quòd affectus hominis est duplex : unus quidem secundùm rationem, alius verò secundùm passionem. Secundùm igitur affectum rationis non refert, quid homo circa bruta animalia agat, quia omnia sunt subjecta ejus potestati à Deo, secundùm illud (Psalm. VIII, 8) : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus*; et secundùm hoc Apostolus dicit quòd *non est cura Deo de bobus*, quia Deus non requirit ab homine quid circa boves agat, vel circa alia animalia. Quantùm verò ad affectum passionis, movetur affectus hominis etiam circa alia animalia ; quia enim passio misericordiæ consurgit ex afflictionibus aliorum, contingit autem etiam bruta animalia pœnas sentire, potest in homine consurgere misericordiæ affectus etiam circa afflictiones animalium. Proximum autem est ut qui exercetur in affectu misericordiæ circa animalia, magis ex hoc disponatur ad affectum misericordiæ circa homines, unde dicitur (Prov. XII, 10) : *Novit justus animas jumentorum suorum; viscera autem impiorum crudelia*. Et ideo, ut Dominus populum judaicum ad crudelitatem pronum, ad misericordiam revocaret, voluit eos exercere ad misericordiam etiam circa bruta animalia, prohibens quædam circa animalia fieri quæ ad crudelitatem quamdam pertinere videntur. Et ideo prohibuit *ne coqueretur hœdus in lacte matris*, et quòd *non alligaretur os bovi trituranti*, et quòd *non occideretur mater cum filiis*. Quamvis etiam dici possit, quòd hæc prohibita sunt eis in detestationem idololatriæ. Nam Ægyptii nefarium reputabant ut boves triturantes de frugibus comederent. Aliqui etiam malefici utebantur matre ovis incubante, et pullis ejus simul captis ad fœcunditatem et fortunam circa nutritionem filiorum : et quia etiam in auguriis reputabatur hoc esse fortunatum quòd inveniretur mater incubans filiis. Circa commixtionem verò animalium diversæ speciei ratio litteralis potuit esse triplex. Una quidem ad detestationem idololatriæ Ægyptiorum, qui diversis commixtionibus utebantur in servitium planetarum, qui secundùm diversas conjunctiones habent diversos effectus, et super (1) diversas species rerum. Alia ratio est ad excludendum concubitus contra naturam. Tertia ratio est ad tollendam universaliter occasionem concupiscentiæ. Animalia enim diversarum specierum non commiscentur de facili ad invicem, nisi hoc per homines procuretur; et in aspectu coitûs animalium excitatur homini concupiscentiæ motus. Unde et in traditionibus Judæorum præceptum invenitur, ut rabbi Moyses dicit (*Dux errantium*, libro III, cap. 50, inter med. et fin.), ut homines avertant oculos ab animalibus coeuntibus.— Figuralis autem horum ratio est, quia *bovi trituranti*, id est, prædicatori deferenti segetes doctrinæ non sunt necessaria victûs subtrahenda, ut Apostolus dicit (I. Cor. IX) : *Matrem etiam non simul debemus tenere cum*

(1) Al., *et similiter*.

filiis; quia in quibusdam retinendi sunt spirituales sensus, quasi filii; et dimittenda est litteralis observantia, quasi mater; sicut in omnibus cæremoniis legis. Prohibetur etiam quòd *jumenta*, id est populares homines, *non faciamus coire*, id est, conjunctionem habere, *cum alterius generis animantibus*, id est cum gentilibus vel Judæis.

Ad *nonum* dicendum, quòd omnes illæ commixtiones in agricultura sunt prohibitæ ad litteram in detestationem idololatriæ; quia Ægyptii in venerationem stellarum diversas commixtiones faciebant et in seminibus, et in animalibus, et vestibus, repræsentantes diversas conjunctiones stellarum. Vel omnes hujusmodi commixtiones variæ prohibentur ad detestationem coitûs contra naturam. Habent tamen figuralem rationem; quia quod dicitur : *Non seres vineam tuam altero semine*, est spiritualiter intelligendum, quòd in Ecclesia, quæ est spiritualis vinea, non est seminanda aliena doctrina; et similiter *ager*, id est Ecclesia, *non est seminandus diverso semine*, id est, catholicâ doctrinâ et hæreticâ. Non est etiam simul *arandum in bove et asino*, quia fatuus sapienti in prædicatione non est sociandus, quia unus impedit alium.

Ad *decimum* dicendum (Deut. VII), rationabiliter prohiberi argentum et aurum, non ex eo quòd hominum potestati subjecta non sint; sed quia sicut ipsa idola, ita et omnia illa ex quibus conflata erant, anathemati subjiciebantur, utpote Deo maximè abominanda. Quod patet ex prædicto capite, ubi subditur : *Nec inferes quidpiam ex idolo in domum tuam, ne fias anathema, sicut et illud est.* Tum etiam ne accepto auro et argento ex cupiditate, facilè inciderent in idololatriam, ad quam proni erant Judæi. Secundum autem præceptum (Deut. XXIII) de egestionibus humo operiendis justum atque honestum fuit, tum ob munditiam corporalem, tum ob aeris salubritatem conservandam, tum ob reverentiam, quæ debebatur tabernaculo fœderis in castris existenti, in quo Dominus habitare dicebatur; sicut ibi apertè ostenditur, ubi posito illo præcepto, statim subjungitur ejus ratio, scilicet : *Dominus Deus ambulat in medio castrorum, ut eruat*, etc., ut *sint castra tua sancta* (id est, munda), *et nihil in eis appareat fœditatis.* —Ratio autem figuralis hujus præcepti ex Gregorio (Moral. lib. XIII, cap. 13, à med.) est, ut significaretur, peccata quæ, « à mentis nostræ utero tanquam excrementa fœtida egeruntur, » per pœnitentiam tegenda esse, ut Deo accepti simus, juxta illud (Ps. XXXI, 1) : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata;* vel juxta Glossam (ord. implic.), ut cognitâ miseriâ conditionis humanæ, sordes mentis elatæ ac superbæ sub fossa profundæ considerationis per humilitatem tegerentur et purgarentur (1).

Ad *undecimum* dicendum, quòd malefici, et sacerdotes idolorum utebantur in suis ritibus ossibus vel carnibus hominum mortuorum; et ideo ad extirpandum idololatriæ cultum præcepit Dominus ut sacerdotes minores, qui per tempora certa ministrabant in Sanctuario, *non inquinarentur in mortibus*, nisi valdè propinquorum, scilicet patris et matris, et hujusmodi conjunctarum personarum. Pontifex autem semper debebat esse paratus ad ministerium Sanctuarii; et ideo totaliter prohibitus erat ei accessus ad mortuos, quantumcumque propinquos. Præceptum etiam est eis *ne ducerent uxorem meretricem, ac repudiatam, sed virginem*, tum propter reverentiam sacerdotum, quorum dignitas quodammodo ex tali conjugio

(1) Deest solutio ad decimum in codicibus, in edit. Rom. 1570 et Antverpiensi, 1612, aliisque veteribus; ubi passim notatur in textu aut ad marginem : *Deest solutio* ad 10. Primus huic supplevit Franciscus Garcia, postea Nicolai, cujus textum adoptavimus.

diminui videretur; tum etiam propter filios, quibus esset ad ignominiam turpitudo matris; quod maximè tunc erat vitandum, quando sacerdotii dignitas secundùm successionem generis conferebatur. Præceptum etiam erat eis *ut non raderent caput nec barbam, nec in carnibus suis facerent incisuras*, ad removendum idololatriæ ritum; nam sacerdotes gentilium radebant caput et barbam. Unde dicitur (Baruch, VI, 30) : *Sacerdotes sedent habentes tunicas scissas, et capita et barbam rasam.* Et etiam in cultu idolorum incidebant se cultris, et lanceolis, ut dicitur (III. Regum XVIII), unde contraria præcepta sunt sacerdotibus veteris legis. — Spiritualis autem ratio horum est, quia sacerdotes omnino debent esse immunes *ab operibus mortuis*, quæ sunt opera peccati; et etiam non debent *radere caput*, id est deponere sapientiam : neque *deponere barbam*, id est sapientiæ perfectionem; neque etiam *scindere vestimenta, aut incidere carnes*, ut scilicet vitium schismatis non incurrant.

QUÆSTIO CIII.

DE DURATIONE PRÆCEPTORUM CÆREMONIALIUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de duratione cæremonialium præceptorum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm præcepta cæremonialia fuerint ante legem. — 2° Utrùm in lege aliquam virtutem habuerint justificandi. — 3° Utrùm cessaverint Christo veniente. — 4° Utrùm sit peccatum mortale observare ea post Christum.

ARTICULUS I. — UTRUM CÆREMONIÆ LEGIS FUERINT ANTE LEGEM.

De his etiam Hebr. 7, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd cæremoniæ legis fuerint ante legem. Sacrificia enim et holocausta pertinent ad cæremonias veteris legis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3). Sed sacrificia et holocausta fuerunt ante legem; dicitur enim (Genes. IV, 3), quòd *Cain obtulit de fructibus terræ munera Domino; Abel autem obtulit de primogenitis gregis sui, et de adipibus eorum.* Noe etiam *obtulit holocausta Domino*, ut dicitur (Genes. VIII, 20); et Abraham similiter, ut dicitur (Genes. XXII). Ergo cæremoniæ veteris legis fuerunt ante legem.

2. Præterea, ad cæremonias sacrorum (1) pertinet constructio altaris et ejus inunctio. Sed ista fuerunt ante legem; legitur enim (Genes. XIII, 18), quòd *Abraham ædificavit altare Domino;* et de Jacob dicitur (Genes. XXVIII, 18), quòd *tulit lapidem, et erexit in titulum, fundens oleum desuper.* Ergo cæremoniæ legales fuerunt ante legem.

3. Præterea, inter sacramenta legalia primum dicitur fuisse circumcisio. Sed circumcisio fuit ante legem, ut patet (Genes. XVII). Similiter etiam sacerdotium fuit ante legem; dicitur enim (Genes. XIV, 18), quòd *Melchisedech erat sacerdos Dei summi.* Ergo cæremoniæ sacramentorum fuerunt ante legem.

4. Præterea, discretio mundorum animalium ab immundis pertinet ad cæremonias observantiarum, ut supra dictum est (quæst. CII, art. 6 ad 1). Sed talis distinctio fuit ante legem : dicitur enim (Genes. VII, 2) : *Ex omnibus mundis animalibus tolle septena et septena, de animantibus verò immundis duo et duo.* Ergo cæremoniæ legales fuerunt ante legem.

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. VI, 1) : *Hæc sunt præcepta et cæremoniæ quæ mandavit Dominus Deus noster, ut docerem vos.* Non autem in-

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum plurimis exemplis Al., *sacramentorum.*

dignissent super his doceri, si priùs prædictæ cæremoniæ fuissent. Ergo cæremoniæ legis non fuerunt ante legem.

CONCLUSIO. — Fuerunt etiam ante legem à sanctis patribus cæremoniæ ad debitum Deo cultum exhibendum institutæ, sed non erant cæremoniæ legis, quia non erant per aliquam legislationem institutæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet (quæst. CII, art. 2), cæremoniæ legis ad duo ordinabantur, scilicet ad cultum Dei, et ad figurandum Christum. Quicumque autem colit Deum, oportet quòd per aliqua determinata eum colat, quæ ad exteriorem cultum pertinent. Determinatio autem divini cultûs pertinet ad cæremonias; sicut etiam determinatio eorum per quæ ordinamur ad proximum, pertinet ad præcepta judicialia, ut supra dictum est (quæst. XCIX, art. 4). Et ideo, sicut inter homines communiter erant aliqua judicialia, non tamen ex auctoritate legis divinæ instituta, sed ratione hominum ordinata; ita etiam erant quædam cæremoniæ, non quidem ex auctoritate alicujus legis determinatæ, sed solùm secundùm voluntatem et devotionem hominum Deum colentium.— Sed quia etiam ante legem fuerunt quidam viri præcipui prophetico spiritu pollentes, credendum est quòd ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui et conveniens esset interiori cultui, et etiam congrueret ad significandum Christi mysteria, quæ figurabantur etiam per alia eorum gesta, secundùm illud (I. Corinth. X, 11) : *Omnia in figura contingebant illis*.— Fuerunt igitur ante legem quædam cæremoniæ, non tamen cæremoniæ legis, quia non erant per aliquam legis lationem institutæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hujusmodi oblationes, et sacrificia et holocausta offerebant antiqui ante legem ex quadam devotione propriæ voluntatis, secundùm quòd eis videbatur conveniens; ut in rebus quas à Deo acceperant, et quas in reverentiam divinam offerebant, protestarentur se colere Deum, qui est omnium principium et finis.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam sacra quædam instituerunt, quia videbatur eis conveniens ut in reverentiam divinam essent aliqua loca ab aliis distincta divino cultui mancipata.

Ad *tertium* dicendum, quòd sacramentum circumcisionis præcepto divino fuit statutum ante legem; unde non potest dici sacramentum legis, quasi in lege institutum, sed solùm quasi in lege observatum; et hoc est quod Dominus dicit (Joan. VII, 22) : *Circumcisio non ex Moyse est, sed ex patribus*. Sacerdotium etiam erat ante legem apud colentes Deum secundùm humanam determinationem, qui hanc dignitatem primogenitis attribuebant.

Ad *quartum* dicendum, quòd distinctio mundorum animalium et immundorum non fuit ante legem quantùm ad esum, cùm dictum sit (Genes. IX, 3) : *Omne quod movetur, et vivit, erit vobis in cibum*; sed solùm quantùm ad sacrificiorum oblationem, quia de quibusdam determinatis animalibus sacrificia offerebant. Si tamen quantùm ad esum erat aliqua animalium discretio, hoc non erat, quia esus illorum reputaretur illicitus, cùm nullâ lege esset prohibitus, sed propter abominationem, vel consuetudinem; sicut et nunc videmus quòd aliqua cibaria sunt in aliquibus terris abominabilia, quæ in aliis comeduntur.

ARTICULUS II. — UTRUM CÆREMONIÆ VETERIS LEGIS HABUERINT VIRTUTEM JUSTIFICANDI TEMPORE LEGIS.

De his etiam supra, quæst. XCVIII, art. 1, et quæst. C, art. 12, et Sent. III, dist. 40, quæst. I, art. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd cæremoniæ veteris legis

habebant virtutem justificandi tempore legis. Expiatio enim à peccato, et consecratio hominis ad justificationem pertinent. Sed (Exod. xxix) dicitur quòd per aspersionem sanguinis et inunctionem olei consecrabantur sacerdotes et vestes eorum; et (Levit. xvi) dicitur, quòd sacerdos per aspersionem sanguinis vituli expiabat sanctuarium ab immunditiis filiorum Israel, et à prævaricationibus eorum, atque peccatis. Ergo cæremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi.

2. Præterea, id per quod homo placet Deo, ad justitiam pertinet, secundùm illud (Psal. x, 8) : *Justus Dominus, et justitias dilexit.* Sed per cæremonias aliqui Deo placebant, secundùm illud (Levit. x, 19) : *Quomodo potui... placere Domino in cæremoniis mente lugubri?* Ergo cæremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi.

3. Præterea, ea quæ sunt divini cultûs magis pertinent ad animam quàm ad corpus, secundùm illud (Psal. xviii, 8) : *Lex Domini immaculata, convertens animas.* Sed per cæremonias veteris legis mundabatur leprosus, ut dicitur (Levit. xiv). Ergo multò magis cæremoniæ veteris legis poterant mundare animam justificando.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Gal. ii, 21) : *Si data esset lex quæ posset justificare, Christus gratis mortuus esset,* id est, sine causa. Sed hoc est inconveniens. Ergo cæremoniæ veteris legis non justificabant.

CONCLUSIO. — Cæremoniæ in veteri lege non justificabant nisi à nonnullis corporalibus immunditiis; à peccatis autem fide Christi adjuncta, ut interioris justificationis protestationes.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. cii, art. 5 ad 4), in veteri lege duplex immunditia observabatur : una quidem spiritualis, quæ est immunditia culpæ; alia verò corporalis, quæ tollebat idoneitatem ad cultum divinum; sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille qui tangebat aliquod morticinum ; et sic immunditia nihil aliud erat quàm irregularitas quædam.—Ab hac igitur immunditia cæremoniæ veteris legis habebant virtutem emundandi; quia hujusmodi cæremoniæ erant quædam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas prædictas immunditias ex statuto legis inductas. Et ideo Apostolus dicit (Hebr. ix, 13), quòd *sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulæ aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis.* Et sicut ista immunditia quæ per hujusmodi cæremonias emundabatur, erat magis carnis quàm mentis, ita etiam ipsæ cæremoniæ *justitiæ, carnis* dicuntur ab ipso Apostolo parum supra (vers. 10) : *Justitiis,* inquit, *carnis usque ad tempus correctionis impositis.*— Ab immunditia verò mentis, quæ est immunditia culpæ, non habebant virtutem expiandi (1); et hoc ideo, quia expiatio à peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum, *qui tollit peccata mundi,* ut dicitur (Joan. i, 29). Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, veteris legis cæremoniæ non poterant in se continere realiter virtutem profluentem à Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novæ legis, et ideo non poterant à peccato mundare; sicut Apostolus dicit (Hebr. x, 4), quòd *impossibile est sanguine taurorum aut hircorum auferri peccata.* Et hoc est quòd (Gal. iv, 9) Apostolus vocat ea *egena, et infirma elementa :* infirma quidem, quia non possunt à peccato mundare; sed hæc infirmitas provenit ex eo quòd sunt egena, id est, eò quòd non continent in se gratiam. Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem

(1) Hinc concilium Tridentinum dicit : *Nec gentes per viam naturæ, nec Judæi quidem per ipsam etiam litteram legis Moysi à peccato et potestate diaboli liberari, aut surgere poterant.*

conjungi Christo incarnato et passo; et ita ex fide Christi justificabantur; cujus fidei quædam protestatio erat hujusmodi cæremoniarum observatio, inquantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quædam in veteri lege; non quia ipsa sacrificia à peccato emundarent, sed quia erant quædam protestationes fidei, quæ à peccato mundabat (1). Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo loquendi. Dicitur enim (Lev. IV et V), quòd *in oblatione hostiarum pro peccato orabit pro eo sacerdos, et dimittetur ei;* quasi peccatum dimittatur, non vi sacrificiorum, sed ex fide et devotione offerentium. Sciendum est tamen quòd hoc ipsum quòd veteris legis cæremoniæ à corporalibus immunditiis expiabant, erat in figura expiationis à peccatis, quæ fit per Christum. Sic igitur patet quòd cæremoniæ in statu veteris legis non habebant virtutem justificandi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa sanctificatio sacerdotis et filiorum ejus et vestium ipsorum, vel quorumcumque aliorum, per aspersionem sanguinis, nihil aliud erat quàm deputatio ad divinum cultum et remotio impedimentorum ad emundationem carnis, ut Apostolus dicit (Hebr. XIII), in præfigurationem illius sanctificationis quâ *Jesus per suum sanguinem sanctificavit populum.* Expiatio etiam ad remotionem (2) hujusmodi corporalium immunditiarum referenda est, non ad remotionem culpæ; unde etiam sanctuarium expiari dicitur, quod culpæ subjectum esse non poterat.

Ad *secundum* dicendum, quòd sacerdotes placebant Deo in cæremoniis propter obedientiam et devotionem, et fidem rei præfiguratæ, non autem propter ipsas res secundùm se consideratas.

Ad *tertium* dicendum, quòd cæremoniæ illæ quæ erant institutæ in emundatione leprosi, non ordinabantur ad tollendam immunditiam infirmitatis lepræ; quod patet ex hoc quòd non adhibebantur hujusmodi cæremoniæ nisi jam emundato. Unde dicitur (Levit. XIV, 3), quòd *sacerdos egressus de castris, cùm invenerit lepram esse mundatam, præcipiet ei qui purificatur, ut offerat,* etc. Ex quo patet quòd sacerdos constituebatur judex lepræ mundatæ, non autem emundandæ. Adhibebantur autem hujusmodi cæremoniæ ad tollendam immunditiam irregularitatis. Dicunt tamen quòd quandoque si contingeret sacerdotem errare in judicando, miraculosè leprosus mundabatur à Deo virtute divinâ, non autem virtute sacrificiorum : sicut etiam miraculosè mulieris adulteræ computrescebat femur bibitis aquis, in quibus sacerdos maledicta congesserat, ut habetur (Num. V).

ARTICULUS III. — UTRUM CÆREMONIÆ VETERIS LEGIS CESSAVERINT IN ADVENTU CHRISTI (3).

De his etiam 2 2, quæst. LXXXVI, art. 4 ad 1, et Sent. II, dist. 44, quæst. II, art. 2 ad 3, et IV, dist. 1, quæst. II, art. 3, quæst. I et II, dist. 2, quæst. II, art. 4, quæst. III corp., et quodl. II, art. 8 corp. et Rom. XIV, lect. 1 et 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd cæremoniæ veteris legis non cessaverint in Christi adventu. Dicitur enim (Baruch, IV, 1) : *Hic est liber mandatorum Dei, et lex quæ est in æternum.* Sed ad legem pertinebant legis cæremoniæ. Ergo legis cæremoniæ in æternum duraturæ erant.

2. Præterea, oblatio mundati leprosi ad legis cæremonias pertinebat. Sed

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque recentiores editiones, insinuante etiam Garciâ. Al., *mundabantur.*

(2) Ita cod. Alcan. aliique, et edit. Patav. edit. Rom. cum aliis nonnullis : *Hæc ergo expiatio.* Nicolai : *Hæc ergo expiatio etiam ad remotionem.*

(3) Judæorum communis est error legem veterem atque adeo ejus cæremonias non cessasse in Christi adventu, sed etiam nunc obligare. Cerinthus, Ebion et Nazaræi, non tantùm à Judæis volunt illas cæremonias esse servandas, sed etiam à christianis quibuscumque, docentes eos non posse salutem consequi, nisi totam legem veterem observent.

etiam in Evangelio præcipitur leproso emundato ut hujusmodi oblationes offerat. Ergo cæremoniæ veteris legis non cessaverunt Christo veniente.

3. Præterea, manente causâ manet effectus. Sed cæremoniæ veteris legis habebant quasdam rationabiles causas, inquantum ordinabantur ad divinum cultum, etiam præter hoc quòd ordinabantur in figuram Christi. Ergo cæremoniæ veteris legis cessare non debuerunt.

4. Præterea, circumcisio erat instituta in signum fidei Abrahæ; observatio autem sabbati ad recolendum beneficium creationis, et aliæ solemnitates legis ad recolendum alia beneficia Dei, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4 ad 10). Sed fides Abrahæ est semper imitanda etiam à nobis, et beneficium creationis et alia Dei beneficia semper sunt recolenda. Ergo ad minus circumcisio et solemnitates legis cessare non debuerunt.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Col. II, 16) : *Nemo vos judicet in cibo aut in potu, aut parte diei festi, aut neomeniæ, aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum;* et (Hebr. VIII, 13) dicitur quòd *dicendo* novum testamentum *veteravit prius; quod autem antiquatur et senescit, propè interitum est.*

CONCLUSIO. — Sicuti in adventu Christi inchoatum tantummodo est humanæ redemptionis mysterium, quod per veteris legis cæremonias significabatur, in passione verò consummatum; sic et ipsæ cæremoniæ in adventu Christi cessare quidem cœperunt, in passione verò conveniens fuit, ut finem acciperent.

Respondeo dicendum quòd omnia præcepta cæremonialia veteris legis ad cultum Dei sunt ordinata, ut supra dictum est (quæst. CI, art. 1 et 2); exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui, qui consistit in fide, spe et charitate. Unde secundùm diversitatem interioris cultûs debuit diversificari exterior cultus. Potest autem triplex status distingui interioris cultûs : unus quidem secundùm quem habetur fides et spes de bonis cœlestibus, et de his per quæ in cœlestia introducimur; de utrisque quidem sicut de quibusdam futuris; et talis fuit status fidei et spei in veteri lege. Alius autem est status interioris cultûs, in quo habetur fides et spes de cœlestibus bonis sicut de quibusdam futuris, sed (1) de his per quæ introducimur in cœlestia, sicut de præsentibus, vel præteritis; et iste est status novæ legis. Tertius autem status est in quo utraque habentur ut præsentia, et nihil creditur ut absens, neque speratur ut futurum; et iste est status beatorum. In illo ergo statu beatorum nihil erit figurale ad divinum cultum pertinens, sed solùm *gratiarum actio et vox laudis;* et ideo dicitur (Apocal. XXI, XXII), de civitate beatorum : *Templum non vidi in ea; Dominus enim Deus omnipotens templum illius est et Agnus.* Pari igitur ratione cæremoniæ primi statûs, per quas figurabatur et secundus, et tertius, veniente secundo statu, cessare debuerunt, et aliæ cæremoniæ induci, quæ convenirent statui cultûs divini pro tempore illo in quo bona cœlestia sunt futura; beneficia autem Dei, per quæ ad cœlestia introducimur, sunt præsentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd lex vetus dicitur esse in æternum, secundùm moralia quidem simpliciter et absolutè, secundùm cæremonialia verò quantùm ad veritatem per ea figuratam.

Ad *secundum* dicendum, quòd mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi. Unde tunc Dominus dixit : *Consummatum est,* ut habetur (Joan. XIX, 30) : et ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi jam veritate eorum consummatâ. In cujus signum in passione

(1) Ita Nicolai cum cod. Alcan., Tarrac. aliisque. Al., *scilicet.*

Christi velum templi legitur esse scissum (Matth. xxvii). Et ideo ante passionem Christi, Christo prædicante et miracula faciente, currebant simul lex et Evangelium; quia jam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum. Et propter hoc mandavit Christus Dominus ante passionem leproso ut legales cæremonias observaret.

Ad *tertium* dicendum, quòd rationes litterales cæremoniarum supra assignatæ referuntur ad divinum cultum, qui quidem cultus erat in fide venturi; et ideo jam veniente eo qui venturus erat et cultus ille cessavit, et omnes rationes ad hunc cultum ordinatæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd fides Abrahæ fuit commendata in hoc quòd credidit divinæ promissioni de futuro semine, in quo benedicerentur omnes gentes. Et ideo quamdiu hoc erat futurum, opórtebat protestari fidem Abrahæ in circumcisione; sed postquam jam hoc est perfectum, oportet idem alio signo declarari, scilicet baptismo, qui in hoc circumcisioni succedit, secundùm illud Apostoli (Coloss. ii, 11): *Circumcisi estis circumcisione non manufactâ in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Jesu Christi, consepulti ei in baptismo.* Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur in diem dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi. Et similiter aliis solemnitatibus veteris legis novæ solemnitates succedunt, quia beneficia illi populo exhibita significant beneficia nobis concessa per Christum. Unde festo *Phase* succedit festum Passionis Christi et Resurrectionis; festo *Pentecostes*, in quo fuit data lex vetus, succedit festum Pentecostes, in quo fuit data lex spiritûs vitæ; festo *Neomeniæ* succedit festum beatæ Virginis, in qua primò apparuit illuminatio solis, id est Christi per copiam gratiæ; festo *Tubarum* succedunt festa Apostolorum; festo *Expiationis* succedunt festa Martyrum et Confessorum; festo *Tabernaculorum* succedit festum consecrationis Ecclesiæ; festo *Cœtûs* atque *Collectæ* succedit festum Angelorum, vel etiam festum omnium Sanctorum.

ARTICULUS IV. — UTRUM POST PASSIONEM CHRISTI LEGALIA POSSINT SERVARI SINE PECCATO MORTALI (1).

De his etiam infra, quæst. CIV, art. 3 corp. et 2 2, quæst. LXXXVII, art. 1 corp. post med. et quæst. XCIII, art. 1, et quæst. XCIV, art. 3 ad 3, et Sent. IV, dist. 1, quæst. II, art. 3, quæst. III et IV, et Rom. XIV, et Gal. II.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd post passionem Christi legalia possunt sine peccato mortali observari. Non est enim credendum quòd apostoli post acceptum Spiritum sanctum mortaliter peccaverint; ejus enim plenitudine sunt induti virtute ex alto, ut dicitur (Luc. ult.). Sed apostoli post adventum Spiritûs sancti legalia observaverunt; dicitur enim (Act. xvi), quòd Paulus circumcidit Timotheum. Et (Act. xxi, 26) dicitur quòd Paulus, secundùm consilium Jacobi, *assumptis viris..., purificatus cum eis intravit in templum, annuntians expletionem dierum purificationis, donec offerretur pro unoquoque eorum oblatio.* Ergo sine peccato mortali possunt post Christi passionem legalia observari.

2. Præterea, vitare consortia gentilium ad cæremonias legis pertinebat. Sed hoc observavit primus pastor Ecclesiæ; dicitur enim (Gal. ii, 12)

(1) Hanc quæstionem sic explicavit et definivit concil. Florent.: *Sacrosancta Ecclesia firmiter credit, profitetur et docet quemcumque post passionem Christi in legalibus spem ponentem et illis, vel ad salutem necessariis se subeuntem, quasi Christi fides sine illis salvare non posset, peccare mortaliter. Non tamen negat: à Christi passione usque ad promulgatum Evangelium illa potuisse servari: dum tamen minimè ad salutem necessaria crederentur. Sed post promulgatum Evangelium, sine interitu salutis æternæ asserit non posse servari.*

quòd *cùm venissent quidam Antiochiam, subtrahebat et segregabat se Petrus à gentilibus.* Ergo absque peccato post passionem Christi legis cæremoniæ observari possunt.

3. Præterea, præcepta apostolorum non induxerunt homines ad peccatum. Sed ex decreto apostolorum statutum fuit quòd gentiles quædam de cæremoniis legis observarent; dicitur enim (Act. xv, 25) : *Visum est Spiritui sancto et nobis, nihil ultra imponere oneris vobis, quàm hæc necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione.* Ergo absque peccato cæremoniæ legales possunt post Christi passionem observari.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Gal. v, 2) : *Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit.* Sed nihil excludit fructum Christi nisi peccatum mortale. Ergo circumcidi et alias cæremonias observare post passionem Christi, est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Sicuti homines mortuos servari aliquandiù ante sepulturam contingit; ita legalia (quæ ut viva post Christi passionem servari sine peccato mortali non poterant) rectè ut mortua, à passione Christi ad Evangelii divulgationem servata sunt, ut cum honore mortua mater synagoga sepeliretur.

Respondeo dicendum quòd omnes cæremoniæ sunt quædam protestationes fidei, in qua consistit interior Dei cultus. Sic autem fidem interiorem potest homo protestari factis, sicut et verbis; et in utraque protestatione si aliquid homo falsum protestatur, peccat mortaliter. Quamvis autem sit eadem fides quam habemus de Christo, et quam antiqui Patres habuerunt; tamen quia ipsi præcesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur à nobis, et ab eis: nam ab eis dicebatur : *Ecce virgo concipiet, et pariet filium;* quæ sunt verba futuri temporis; nos autem idem repræsentamus per verba præteriti temporis, dicentes quòd *concepit et peperit.* Et similiter cæremoniæ veteris legis significabant Christum ut nasciturum et passurum; nostra autem sacramenta significant ipsum ut natum et passum. Sicut igitur peccaret mortaliter qui nunc suam fidem protestando diceret Christum nasciturum, quod antiqui piè et veraciter dicebant; ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc cæremonias observaret quas antiqui piè et fideliter observabant. Et hoc est quod Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. xix, cap. 16, à med.): « Jam non promittitur nasciturus, passurus, resurrecturus, quod illa sacramenta quodammodo personabant; sed annuntiatur quòd natus sit, passus sit, resurrexerit, quod hæc sacramenta quæ à Christianis aguntur, jam personant. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd circa hoc diversimodè sensisse videntur Hieronymus et Augustinus. Hieronymus enim (epist. 75, olim 11 inter op. Aug., et sup. illud Gal. ii : *Sed cùm vidissem*) distinxit duo tempora : unum tempus ante passionem Christi, in quo legalia non erant mortua, quasi non habentia vim obligatoriam aut expiativam pro suo modo; nec etiam mortifera, quia non peccabant ea observantes; statim autem post passionem Christi incœperunt esse non solùm mortua, id est, non habentia virtutem et obligationem, sed etiam mortifera, ita scilicet quòd peccabant mortaliter quicumque ea observabant. Unde dicebat quòd apostoli nunquam legalia observaverunt post passionem secundùm veritatem, sed solùm quàdam piâ simulatione, ne scilicet scandalizarent Judæos, et eorum conversionem impedirent. Quæ quidem simulatio sic intelligenda est, non quidem ita quòd illos actus secundùm rei veritatem non facerent, sed quia non faciebant tanquam legis cæremonias observantes; sicut si quis

pelliculam virilis membri abscinderet propter sanitatem, non causâ legalis circumcisionis observandæ. Sed quia indecens videtur quòd apostoli ea occultarent propter scandalum quæ pertinent ad veritatem vitæ et doctrinæ, et quòd simulatione uterentur in his quæ pertinent ad salutem fidelium; ideo convenientiùs Augustinus (epist. 40, olim 9) distinxit tria tempora : unum quidem ante Christi passionem, in quo legalia neque erant mortifera, neque mortua; aliud autem post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia sunt mortua et mortifera; tertium autem est tempus medium, scilicet à passione Christi (1) usque ad divulgationem Evangelii; in quo legalia quidem fuerunt mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea observare tenebatur; non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui conversi erant ad Christum ex Judæis, poterant illa legalia licitè observare, dummodo non sic ponerent spem in eis quòd ea reputarent sibi necessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi justificare non posset. His autem qui convertebantur ex gentilitate ad Christum, non inerat causa ut ea observarent. Et ideo Paulus circumcidit Timotheum, qui ex matre Judæa genitus erat; Titum autem, qui ex gentilibus natus erat, circumcidere noluit. Ideo autem noluit Spiritus sanctus ut statim inhiberetur his qui ex Judæis convertebantur, observatio legalium, sicut inhibebatur his qui ex gentilibus convertebantur, gentilitatis ritus, ut quædam differentia inter hos ritus ostenderetur. Nam gentilitatis ritus repudiabatur tanquam omnino illicitus et à Deo semper prohibitus; ritus autem legis cessabat, tanquam impletus per Christi passionem, utpote à Deo in figuram Christi institutus.

Ad *secundum* dicendum, quòd, secundùm Hieronymum (loc. cit. in resp. ad 1), Petrus simulatoriè se à gentilibus subtrahebat, ut vitaret Judæorum scandalum, quorum erat Apostolus; unde in hoc nullo modo peccavit. Sed Paulus eum similiter simulatoriè reprehendit, ut vitaret scandalum gentilium, quorum erat Apostolus. Sed Augustinus (loc. sup. cit.) hoc improbat, quia Paulus in canonica Scriptura, scilicet (Gal. II), in qua nefas est credere aliquid falsum esse, dicit quòd *Petrus reprehensibilis erat.* Unde verum est quòd Petrus peccavit (2), et Paulus verè eum, non simulatoriè reprehendit. Non autem peccavit Petrus in hoc quòd ad tempus legalia observabat, quia hoc sibi licebat tanquam ex Judæis converso; sed peccabat in hoc quòd circa legalium observantiam nimiam diligentiam adhibebat, ne scandalizaret Judæos, ita quòd ex hoc sequeretur gentilium scandalum.

Ad *tertium* dicendum, quòd quidam dixerunt quòd illa prohibitio apostolorum non est intelligenda ad litteram, sed secundùm spiritualem intellectum; ut scilicet in prohibitione sanguinis intelligatur prohibitio homicidii; in prohibitione suffocati intelligatur prohibitio violentiæ et rapinæ; in prohibitione immolatorum intelligatur prohibitio idololatriæ; fornicatio autem prohibetur tanquam per se malum. Et hanc opinionem accipiunt ex quibusdam glossis, quæ hujusmodi præcepta mysticè exponunt. Sed quia homicidium et rapina etiam apud gentiles reputabantur illicita, non oportuisset su-

(1) Consentiunt inter se doctores legem mosaïcam cessasse in ipsa morte Christi, sed discrepant in explicando quid per mortem Christi sit intelligendum. Quidam volunt intelligere solum tempus quod ab ejus morte fuit usque ad resurrectionem; ita Dominicus Soto (De just. lib. II, quæst. V, art. 4). Alii usque ad Pentecostem extendunt, dicentes legem veterem etiam aliquandò post resurrectionem obligasse, ut Suarez (De leg. lib. VI, cap. 13; alii verò, et probabiliùs cum D. Thoma, ipsum mortis articulum intelligunt (Cf. art. præc. ad 2).

(2) Sed peccavit tantùm venialiter, ut indicat B. Thomas (2 2, quæst. XLIII, art. 6 ad 2) et clariùs commentans in cap. 2 ad Galat.

per hoc speciale mandatum dari his qui erant ex gentilitate conversi ad Christum. Unde alii dicunt quòd ad litteram illa comestibilia fuerunt prohibita, non propter observantiam legalium, sed propter gulam comprimendam. Unde dicit Hieronymus super illud (Ezech. XLIV) : *Omne morticinium*, etc. (circa fin. comment. ad cap. 44) : « Condemnat sacerdotes, qui in cibis et cæteris hujusmodi hæc cupiditate gulæ non custodiunt. » Sed quia sunt quædam cibaria magis delicata, et gulam provocantia, non videtur ratio quare fuerunt hæc magis quàm alia prohibita. Et ideo dicendum secundùm tertiam opinionem, quòd ad litteram ista sunt prohibita, non ad observandum cæremonias legis, sed ad hoc quòd posset coalescere unio gentilium et Judæorum simul habitantium. Judæis enim propter antiquam consuetudinem sanguis et suffocatum erant abominabilia ; comestio autem immolatorum simulacris poterat in Judæis aggenerare circa gentiles suspicionem reditûs ad idololatriam. Et ideo ista fuerunt prohibita pro tempore illo, in quo de novo oportebat convenire in unum gentiles et Judæos. Procedente autem tempore, cessante causâ, cessavit et effectus, manifestatâ evangelicæ doctrinæ veritate, in qua Dominus docet quòd *nihil quod per os intrat, coinquinat hominem*, ut dicitur (Matth. XV, 11), et quòd *nihil est rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, ut (I. Timoth. IV, 4) dicitur. Fornicatio autem prohibetur specialiter, quia gentiles non reputabant eam esse peccatum.

QUÆSTIO CIV.

DE PRÆCEPTIS JUDICIALIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de præceptis judicialibus ; et primò considerandum est de ipsis in communi ; secundò de rationibus eorum. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° Quæ sint judicialia præcepta. — 2° Utrùm sint figuralia. — 3° De duratione eorum. — 4° De distinctione eorum.

ARTICULUS I. — UTRUM RATIO PRÆCEPTORUM JUDICIALIUM CONSISTAT IN HOC QUOD SUNT ORDINANTIA AD PROXIMUM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratio præceptorum judicialium non consistat in hoc quòd sunt ordinantia ad proximum. Judicialia enim præcepta à judicio dicuntur. Sed multa sunt alia quibus homo ad proximum ordinatur, quæ non pertinent ad ordinationem judiciorum. Non ergo præcepta judicialia dicuntur quibus homo ordinatur ad proximum.

2. Præterea, præcepta judicialia à moralibus distinguuntur, ut supra dictum est (qu. XCIX, art. 4). Sed multa præcepta moralia sunt quibus homo ordinatur ad proximum, sicut patet in septem præceptis secundæ tabulæ. Non ergo præcepta judicialia dicuntur ex hoc quòd ad proximum ordinant.

3. Præterea, sicut se habent præcepta cæremonialia ad Deum, ita se habent judicialia præcepta ad proximum, ut supra dictum est (qu. XCIX, art. 4, et qu. CI, art. 1). Sed inter præcepta cæremonialia sunt quædam quæ pertinent ad seipsum, sicut observantiæ ciborum, et vestimentorum, de quibus supra dictum est (quæst. CII, art. 6, ad 1 et ad 6). Ergo præcepta judicialia non ex hoc dicuntur quòd ordinent hominem ad proximum.

Sed *contra* est quod dicitur (Ezech. XVIII, 8), inter cætera bona opera viri justi : *Si judicium verum fecerit inter virum et virum*. Sed judicialia præ-

cepta à judicio dicuntur. Ergo præcepta judicialia videntur dici illa quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem.

CONCLUSIO. — Judicialia præcepta dicuntur, quibus ex institutione vel divinâ vel humanâ vim obligandi habentibus, homines ad invicem ordinantur.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. xcv, art. 2, et quæst. xcix, art. 3 et 4), præceptorum cujuscumque legis quædam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dictat hoc esse debitum fieri, vel vitari; et hujusmodi præcepta dicuntur *moralia*, eò quòd à ratione dicuntur mores humani. Alia verò præcepta sunt quæ non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis; quia scilicet in se considerata non habent absolutè rationem debiti vel indebiti; sed habent vim obligandi ex aliqua institutione divina vel humana; et hujusmodi sunt determinationes quædam moralium præceptorum. Si igitur determinentur moralia præcepta per institutionem divinam in his per quæ ordinatur homo ad Deum, talia dicentur *præcepta cæremonialia;* si autem in his quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, talia dicentur *præcepta judicialia* (1). In duobus ergo consistit ratio judicialium præceptorum : scilicet ut pertineant ad ordinationem hominum ad invicem; et ut non habeant vim obligandi ex sola ratione, sed ex institutione.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd judicia exercentur officio aliquorum principum, qui habent potestatem judicandi. Ad principem autem pertinet non solùm ordinare de his quæ veniunt in litigium, sed etiam de voluntariis contractibus, qui inter homines fiunt, et de omnibus pertinentibus ad populi communitatem, et regimen. Unde præcepta judicialia non solùm sunt illa quæ pertinent ad lites judiciorum, sed etiam quæcumque pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, quæ subest ordinationi principis tanquam supremi judicis.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de præceptis ordinantibus ad proximum, quæ habent vim obligandi ex solo dictamine rationis.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam in his quæ ordinant ad Deum, quædam sunt moralia, quæ ipsa ratio fide informata dictat, sicut Deum esse amandum et colendum; quædam verò sunt cæremonialia, quæ non habent vim obligationis, nisi ex institutione divina. Ad Deum autem pertinent non solùm sacrificia oblata Deo, sed etiam quæcumque pertinent ad idoneitatem offerentium et Deum colentium; homines enim ordinantur in Deum sicut in finem. Et ideo ad cultum Dei pertinet, et per consequens ad cæremonialia præcepta, quòd homo habeat quamdam idoneitatem respectu cultûs divini. Sed homo non ordinatur ad proximum sicut in finem, ut oporteat eum disponi in seipso in ordine ad proximum; hæc enim est comparatio servorum ad dominos, qui id quod sunt, dominorum sunt, secundùm Philosophum (Polit. lib. i, cap. 3, ante med.). Et ideo non sunt aliqua præcepta judicialia ordinantia hominem in seipso; sed omnia talia sunt moralia; quia ratio, quæ est principium moralium, se habet in homine respectu eorum quæ ad ipsum pertinent, sicut princeps vel judex in civitate. Sciendum tamen quòd quia ordo hominis ad proximum magis subjacet rationi quàm ordo hominis ad Deum, plura præcepta moralia inveniuntur per quæ ordinatur homo ad proximum, quàm per quæ ordinatur homo ad Deum; et propter hoc etiam oportuit plura esse cæremonialia in lege quàm judicialia.

(1) Hinc patet præcepta judicialia nihil aliud esse quàm leges quæ vocantur civiles.

ARTICULUS II. — UTRUM PRÆCEPTA JUDICIALIA ALIQUID FIGURENT.

De his etiam infra, art. 3 corp. et 2 2, quæst. LXXXVII, art. 7 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta judicialia non figurent aliquid. Hoc enim videtur esse proprium cæremonialium præceptorum, quòd sint in figuram alicujus rei instituta. Si igitur etiam præcepta judicialia aliquid figurent, non erit differentia inter judicialia et cæremonialia præcepta.

2. Præterea, sicut populo Judæorum data sunt quædam judicialia præcepta, ita etiam aliis populis gentilium. Sed judicialia præcepta aliorum populorum non figurant aliquid, sed ordinant quid fieri debeat. Ergo videtur quòd neque præcepta judicialia veteris legis aliquid figurarent.

3. Præterea, ea quæ ad cultum divinum pertinent, figuris quibusdam tradi oportuit ; quia ea quæ Dei sunt, supra nostram rationem sunt, ut supra dictum est (quæst. CI, art. 2 ad 2). Sed ea quæ sunt proximorum, non excedunt rationem nostram. Ergo per judicialia, quæ ad proximum nos ordinant, non oportuit aliquid figurari.

Sed *contra* est quòd (Exod. XXI) judicialia præcepta allegoricè et moraliter exponuntur (1).

CONCLUSIO. — Quamvis judicialia veteris legis præcepta non ad figurandum aliquid, sed ad ordinandum illius populi statum secundùm justitiam et æquitatem instituta sint ; aliquid tamen ex consequenti et per accidens figurabant, prout totus illius populi status figuralis erat.

Respondeo dicendum quòd dupliciter contingit aliquod præceptum esse figurale : uno modo primò et per se, quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum ; et hoc modo præcepta cæremonialia sunt figuralia; ad hoc enim sunt instituta, ut aliquid figurent pertinens ad cultum Dei, et ad mysterium Christi. Quædam verò præcepta sunt figuralia non primò et per se, sed ex consequenti; et hoc modo præcepta judicialia veteris legis sunt figuralia; non enim sunt instituta ad aliquid figurandum, sed ad ordinandum statum illius populi secundùm justitiam et æquitatem; sed ex consequenti aliquid figurabant, inquantum scilicet totus status illius populi, qui per hujusmodi præcepta disponebatur, figuralis erat, secundùm illud (I. Cor. X, 11) : *Omnia in figura contingebant illis.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd præcepta cæremonialia alio modo (2) sunt figuralia quàm judicialia, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd populus Judæorum ad hoc electus erat à Deo quòd ex eo Christus nasceretur; et ideo oportuit totum illius populi statum esse propheticum et figuralem, ut Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. XXII, cap. 24, in princ.). Et propter hoc etiam judicialia illi populo tradita magis sunt figuralia quàm judicialia aliis populis tradita ; sicut etiam bella et gesta illius populi exponuntur mysticè, non autem bella vel gesta Assyriorum vel Romanorum, quamvis longè clariora secundùm homines fuerint.

Ad *tertium* dicendum, quòd ordo ad proximum in populo illo secundùm se consideratus pervius erat rationi; sed secundùm quòd referebatur ad cultum Dei, superabat rationem; et ex hac parte erat figuralis.

(1) Sic præceptum illud (Deut. XXV) : *Non alligabis os bovi trituranti;* Apostolus ipse allegoricè interpretatur (I. Cor. IX) : *Numquid de bobus cura est Deo? an propter nos utique hoc dicit? Nam propter nos scripta sunt.*

(2) Præcepta cæremonialia erant directè et essentialiter figuralia, judicialia verò tantùm indirectè.

ARTICULUS III. — UTRUM PRÆCEPTA JUDICIALIA VETERIS LEGIS PERPETUAM OBLIGATIONEM HABEANT.

De his etiam infra, quæst. CVIII, art. 1 corp. et art. 2 corp. et ad 4, et 2 2, quæst. LXII, art. 3 ad 1, et quæst. LXXXI, art. 1 corp. et Sent. IV, dist. 15, quæst. I, art. 5, quæst. II ad 5, et quodl. II, art. 8, et 4, art. 13 corp. et Hebr. VII, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant. Præcepta enim judicialia pertinent ad virtutem justitiæ; nam judicium dicitur justitiæ executio. Justitia autem est *perpetua* et *immortalis*, ut dicitur (Sap. I). Ergo obligatio præceptorum judicialium est perpetua.

2. Præterea, institutio divina est stabilior quàm institutio humana. Sed præcepta judicialia humanarum legum habent perpetuam obligationem. Ergo multò magis præcepta judicialia legis divinæ.

3. Præterea, Apostolus dicit (Hebr. VII, 18) quòd *reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem ipsius et inutilitatem;* quod quidem verum est de mandato cæremoniali, quod *non poterat facere perfectum juxta conscientiam servientem solummodo in cibis et in potibus, et variis baptismatibus, et justitiis carnis*, ut Apostolus dicit (Hebr. IX, 9). Sed præcepta judicialia erant utilia et efficacia ad id ad quod ordinabantur, scilicet ad justitiam et æquitatem inter homines constituendam. Ergo præcepta judicialia veteris legis non reprobantur, sed adhuc efficaciam habent.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Hebr. VII, 12) quòd, *translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat*. Sed sacerdotium est translatum ab Aaron ad Christum. Ergo etiam et tota lex est translata. Non ergo judicialia præcepta adhuc obligationem habent.

CONCLUSIO.—Judicialia veteris legis præcepta Christo veniente (per quem Ecclesiæ status mutabatur) evacuata sunt : ita tamen ut ab Ecclesiæ præpositis eorum observatio etiam nunc præcipi posset : aliud est de cæremonialibus præceptis.

Respondeo dicendum quòd judicialia præcepta non habuerunt perpetuam obligationem, sed sunt evacuata per adventum Christi; aliter tamen quàm cæremonialia : nam cæremonialia adeo sunt evacuata, ut non solùm sint mortua, sed etiam mortifera observantibus post Christum, maximè post Evangelium divulgatum. Præcepta autem judicialia sunt quidem mortua, quia non habent vim obligandi, non tamen sunt mortifera : quia si quis princeps ordinaret in regno suo illa judicialia observari, non peccaret (1), nisi fortè hoc modo observarentur, vel observari mandarentur, tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione; talis enim intentio observandi esset mortifera. Et hujus differentiæ ratio potest accipi ex præmissis (art. præc.). Dictum est enim quòd præcepta cæremonialia sunt figuralia primò et per se, tanquam instituta principaliter ad figuranda Christi mysteria ut futura; et ideo ipsa observatio eorum præjudicat fidei veritati, secundùm quam confitemur illa mysteria jam esse completa (2). Præcepta autem judicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum; et ideo, mutato statu illius populi, Christo jam veniente, judicialia præcepta obligationem amiserunt; lex enim fuit pædagogus ducens ad Christum, ut dicitur

(1) Nonnulla ex illis præceptis sub ipsa lege evangelica conservata sunt, scilicet quædam matrimonii impedimenta, decimæ, jejunia, etc. *Non verò*, ut ait S. Leo, *legalibus nos omnibus subjicimus; sed utilitatem continentiæ quæ Christi Evangelio servit, amplectimur.*

(2) Ita sentiunt Suarez (De leg. lib. IX, c. 14), Soto (De justit. lib. II, quæst. V, art. 4), Salmero (Ad Gal. V, quæst. III). Cajetanus docet præcepta cæremonialia tanquam ritus sacros observari posse, dummodò non observarentur tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione, sed illius sententia ab aliis rejicitur.

(Gal. III). Quia tamen hujusmodi judicialia præcepta non ordinantur ad figurandum, sed ad aliquid faciendum, ipsa eorum observatio absolutè non præjudicat fidei veritati; sed intentio observandi tanquam ex obligatione legis præjudicat veritati fidei; quia per hoc haberetur quòd status prioris populi adhuc duraret, et quòd Christus nondum venisset.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd justitia quidem perpetuò est observanda; sed determinatio eorum quæ sunt justa, secundùm institutionem humanam vel divinam, oportet quòd varietur secundùm diversum hominum statum.

Ad *secundum* dicendum, quòd præcepta judicialia ab hominibus instituta habent perpetuam obligationem, manente illo statu regiminis; sed si civitas, vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari; non enim eædem leges conveniunt in democratia, quæ est potestas populi, et in oligarchia, quæ est potestas divitum, ut patet per Philosophum in sua Politica (lib. III, cap. 5, 6 et 9). Et ideo etiam mutato statu illius populi, oportuit præcepta judicialia mutari.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa præcepta judicialia disponebant populum ad justitiam et æquitatem, secundùm quòd conveniebat illi statui. Sed post Christum statum illius populi oportuit mutari, ut jam in Christo non esset discretio Gentilis et Judæi, sicut antea erat; et propter hoc oportuit etiam præcepta judicialia mutari.

ARTICULUS IV. — UTRUM PRÆCEPTA JUDICIALIA POSSINT HABERE ALIQUAM CERTAM DIVISIONEM.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta judicialia non possint habere aliquam certam divisionem. Præcepta enim judicialia ordinant homines ad invicem. Sed ea quæ inter homines ordinari oportet, in usum eorum venientia, non cadunt sub certa distinctione, cùm sint infinita. Ergo præcepta judicialia non possunt habere certam distinctionem.

2. Præterea, præcepta judicialia sunt determinationes moralium. Sed moralia præcepta non videntur habere aliquam distinctionem, nisi secundùm quòd reducuntur ad præcepta decalogi. Ergo præcepta judicialia non habent aliquam certam distinctionem.

3. Præterea, præcepta cæremonialia, quia certam distinctionem habent, eorum distinctio in lege innuitur, dum quædam vocantur *sacrificia*, quædam *observantiæ*. Sed nulla distinctio innuitur in lege præceptorum judicialium. Ergo videtur quòd non habeant certam distinctionem.

Sed *contra*, ubi est ordo, oportet quòd sit distinctio. Sed ratio ordinis maximè pertinet ad præcepta judicialia, per quæ populus ille ordinabatur. Ergo maximè debent habere distinctionem certam.

CONCLUSIO. — Quoniam legis utilitatem confusio auferre consuevit, certo aliquo modo (nempe secundùm quadruplicem ordinem, qui inter homines invenitur) judicialia veteris legis præcepta distinguenda esse, fatendum est.

Respondeo dicendum quòd cùm lex sit quasi quædam ars humanæ vitæ instituendæ vel ordinandæ, sicut in unaquaque arte est certa distinctio regularum artis, ita oportet in qualibet lege esse certam distinctionem præceptorum; aliter enim ipsa confusio utilitatem legis auferret. Et ideo dicendum est quòd præcepta judicialia veteris legis, per quæ homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundùm distinctionem ordinationis humanæ. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest: unus quidem principum populi ad subditos; alius autem subditorum ad invicem; tertius autem eorum qui sunt de populo, ad extraneos; quartus autem ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, et domini

ad servum; et secundùm istos quatuor ordines distingui possunt præcepta judicialia veteris legis. Dantur autem quædam præcepta de institutione principum et officio eorum, et de reverentia eis exhibenda; et hæc est una pars judicialium præceptorum. Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad concives ad invicem, putà circa emptiones, et venditiones, et judicia, et pœnas; et hæc est secunda pars judicialium præceptorum. Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad extraneos, putà de bellis contra hostes, et de susceptione peregrinorum et advenarum; et hæc est tertia pars judicialium præceptorum. Dantur etiam in lege quædam præcepta pertinentia ad domesticam conversationem, sicut de servis, et uxoribus, et filiis; et hæc est quarta pars judicialium præceptorum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ea quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, sunt quidem numero infinita; sed tamen reduci possunt ad aliqua certa secundùm differentiam ordinationis humanæ, ut dictum est (in corp. artic.).

Ad *secundum* dicendum, quòd præcepta decalogi sunt prima in genere moralium, ut supra dictum est (quæst. c, art. 3); et ideo convenienter alia præcepta moralia secundùm ea distinguuntur. Sed præcepta judicialia et cæremonialia habent aliam rationem obligationis, non quidem ex ratione naturali, sed ex sola institutione; et ideo distinctionis eorum alia est ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex ipsis rebus quæ per præcepta judicialia ordinantur in lege, innuit lex distinctionem judicialium præceptorum (2).

QUÆSTIO CV.

DE RATIONE JUDICIALIUM PRÆCEPTORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ratione judicialium præceptorum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° De ratione præceptorum judicialium quæ pertinent ad principes. — 2° De his quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem. — 3° De his quæ pertinent ad extraneos. — 4° De his quæ pertinent ad domesticam conversationem.

ARTICULUS I. — UTRUM CONVENIENTER LEX VETUS DE PRINCIPIBUS ORDINAVERIT.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter lex vetus de principibus ordinaverit. Quia, ut Philosophus dicit (Polit. lib. III, cap. 4, circa princ.), « ordinatio populi præcipuè dependet ex maximo principatu. » Sed in lege non invenitur, qualiter debeat institui supremus princeps; invenitur autem de inferioribus principibus: primò quidem (Exod. XVIII, 21): *Provide de omni plebe viros sapientes*, etc., et (Num. XI, 16): *Congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel;* et (Deut. I, 13): *Date ex vobis viros sapientes et gnaros*, etc. Ergo insufficienter lex vetus principes populi ordinavit.

2. Præterea, « optimi est optima adducere, » ut Plato dicit in Timæo (aliquant. à princ.). Sed optima ordinatio civitatis vel populi cujuscumque est ut gubernetur per regem; quia hujusmodi regnum maximè repræsentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat à principio. Igitur lex debuit regem populo instituere, et non permittere hoc eorum arbitrio;

(1) De hujus porrò quadripartitæ judicialium præceptorum divisionis membro quolibet speciatim agetur quæstione sequenti per ordinem, et suo unumquodque seorsim articulo explicabitur.

(2) Reperiuntur enim præcepta de institutione principum et officio eorum (Deut. cap. 16, 17 et 18); præcepta pertinentia ad concives (ibid. cap. 19 et 20); præcepta ad extraneos spectantia (ibid. cap. 21, 22 et seq.); ea denique quæ ad domesticam conversationem attinent (ibid. cap. 34 et seq.).

sicut permittitur (Deut. XVII, 14) : *Cùm dixeris : Constituam super me regem... eum constitues*, etc.

3. Præterea, sicut dicitur (Matth. XII, 25) : *Omne regnum in seipsum divisum desolabitur* : quod etiam experimento patuit in populo Judæorum, in quo fuit divisio regni destructionis causa. Sed lex præcipuè debet intendere ea quæ pertinent ad communem salutem populi. Ergo debuit in lege prohiberi divisio regni in duos reges; nec etiam debuit hoc autoritate divinâ introduci, sicut legitur introductum auctoritate Domini per Ahiam Silonitem prophetam (III. Reg. II).

4. Præterea, sicut sacerdotes instituuntur ad utilitatem populi in his quæ ad Deum pertinent, ut patet (Hebr. V), ita principes etiam instituuntur ad utilitatem populi in rebus humanis. Sed sacerdotibus et Levitis, qui sunt in lege, deputantur aliqua ex quibus vivere debeant, sicut decimæ, et primitiæ, et multa alia hujusmodi. Ergo similiter principibus populi debuerunt aliqua ordinari, unde sustentarentur; et præcipuè cùm inhibita sit eis munerum acceptio, ut patet (Exod. XXIII, 8) : *Non accipietis munera, quæ excæcant etiam prudentes, et subvertunt verba justorum.*

5. Præterea, sicut regnum est optimum regimen, ita tyrannis est pessima corruptio regiminis. Sed Dominus regem instituendo, instituit jus tyrannicum; dicitur enim (I. Reg. VIII, 11) : *Hoc erit jus regis qui imperaturus est vobis : filios vestros tollet*, etc. Ergo inconvenienter fuit provisum per legem circa principum ordinationem.

Sed *contra* est quòd populus Israel de pulchritudine ordinationis commendatur (Numer. XXIV, 5) : *Quàm pulchra sunt tabernacula tua, Jacob, et tentoria tua, Israel!* Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus bene institutis. Ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus.

CONCLUSIO. — Cùm in eo regno in quo unus virtute conspicuus, cæteris omnibus, etiam inferioribus principibus præest, et in quo ad principatum omnes virtute conspicui, etiam populares eligi possunt, et eligendi jus habent, sit optima principum ordinatio, cùmque hujusmodi fuerit veteris legis de principibus institutum; certum est eam de principibus convenienter ordinasse.

Respondeo dicendum quòd circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente duo sunt attendenda : quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu; per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur (Polit. lib. II, cap. 1). Aliud est quod attenditur secundùm speciem regiminis vel ordinationis principatuum; cujus cùm sint diversæ species, ut Philosophus tradit (Polit. lib. III, cap. 5), præcipuæ tamen sunt regnum, in quo unus (1) principatur secundùm virtutem; et aristocratia, id est potestas optimatum, in qua aliqui pauci principantur secundùm virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus præficitur secundùm virtutem qui omnibus præsit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundùm virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis verò est omnis politia (2) bene commixta ex regno, inquantum unus præest, ex aristocratia, inquantum multi principantur secundùm virtutem, et ex democratia, id est potestate po-

(1) Ita codd. Camer. et Alcan. quos sequuntur Nicolai et edit. Patav. Edit. Rom. : *Præcipuè tamen est unum regimen, in quo unus*, etc.

(2) Ita edit. Patav. an. 1712. Nicolai cum cod. Tarrac. : *Talis est enim omnis politia.* Edit. Rom. cum cod. Camerac. : *Talis est enim* (Garcia *verò*) *optima politia.* Cod. Alcan., *politica.*

puli. inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum (1). Et hoc fuit institutum secundùm legem divinam; nam Moyses et ejus successores gubernabant populum, quasi singulariter omnibus principantes, quod est quædam species *regni*. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundùm virtutem; dicitur enim (Deut. I, 15) : *Tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes;* et hoc erat aristocraticum. Sed democraticum erat quòd isti de omni populo eligebantur : dicitur enim (Exod. XVIII, 21) : *Provide de omni plebe viros sapientes*, etc., et etiam quòd populus eos eligebat; unde dicitur (Deuter. I, 13) : *Date ex vobis viros sapientes*, etc. Unde patet quòd optima fuit ordinatio principum quam lex instituit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd populus ille sub speciali cura Dei regebatur; unde dicitur (Deuter. VII, 9) : *Te elegit Dominus Deus tuus, ut sis ei populus peculiaris.* Et ideo institutionem summi principis Dominus sibi reservavit; et hoc est quod Moyses petivit (Num. XXVII, 16) : *Provideat Dominus Deus spirituum omnis carnis hominem qui sit super multitudinem hanc;* et sic ex Dei ordinatione institutus est Josue in principatu post Moysen; et de singulis judicibus qui post Josue fuerunt, legitur quòd Deus *suscitavit populo salvatorem ;* et quòd *spiritus Domini fuit in eis,* ut patet (Judic. II et III). Et ideo etiam electionem regis non commisit Dominus populo, sed sibi reservavit, ut patet (Deut. XVII, 15) : *Eum constitues regem quem Dominus Deus tuus elegerit.*

Ad *secundum* dicendum, quòd regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem quæ regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur : quia « non est nisi virtuosi bene ferre bonas fortunas, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. x, cap. 8). Perfecta autem virtus in paucis invenitur; et præcipuè Judæi crudeles erant, et ad avaritiam proni; per quæ vitia maximè homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus à principio eis regem non instituit cum plena potestate, sed judicem et gubernatorem in eorum custodiam; sed postea regem ad petitionem populi quasi indignatus concessit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuel (I. Reg. VIII, 7) : *Non te abjecerunt, sed me, ne regnem super eos.* Instituit tamen à principio circa regem instituendum, primò quidem modum eligendi, in quo duo determinavit, ut scilicet in ejus electione expectarent judicium Domini , et non facerent regem alterius gentis : quia tales reges solent parùm affici ad gentem cui præficiuntur, et per consequens non curare de ea. Secundò ordinavit circa reges institutos, qualiter deberent se habere quantùm ad seipsos, ut scilicet non multiplicarent currus et equos, neque uxores neque etiam immensas divitias; quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant, et justitiam derelinquunt. Instituit etiam qualiter se deberent habere ad Deum; ut scilicet semper legerent, et cogitarent de lege Dei, et semper essent in Dei timore et obedientia. Instituit etiam qualiter se haberent ad subditos suos, ut scilicet non superbè eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam à justitia declinarent.

Ad *tertium* dicendum, quòd divisio regni et multitudo regum magis est populo illi data in pœnam pro multis dissensionibus eorum, quas maximè contra regem David justum moverant, quàm ad eorum profectum. Unde

(1) Hanc reipublicæ ordinationem ut optimam et perfectissimam tenent omnes doctores catholici, et quod mirum est Plato, Aristoteles, Confucius et omnes antiquorum temporum philosophi præclarissimi eamdem docuerunt sententiam.

dicitur (Oseæ XIII, 11) : *Dabo tibi regem in furore meo;* et (Oseæ VIII, 4) : *Ipsi regnaverunt, et non ex me; principes extiterunt, et non cognovi.*

Ad *quartum* dicendum, quòd sacerdotes per successionem originis sacris deputabantur; et hoc ideo, ut in majori reverentia haberentur, si non quilibet ex populo posset sacerdos fieri, quorum honor cedebat in reverentiam divini cultûs. Et ideo oportuit ut eis specialia quædam deputarentur tam in decimis, quàm in primitiis, quàm etiam in oblationibus et sacrificiis, ex quibus viverent (1). Sed principes, sicut dictum est (in corp. art.), assumebantur ex toto populo; et ideo habebant certas possessiones proprias, ex quibus vivere poterant; et præcipuè cùm Dominus prohiberet etiam in lege ne superabundarent divitiis, aut magnifico apparatu; tum quia non erat facile quin ex his in superbiam et tyrannidem erigerentur; tum etiam quia si principes non erant multùm divites, et erat laboriosus principatus, et sollicitudine plenus, non multùm affectabatur à popularibus; et sic tollebatur seditionis materia.

Ad *quintum* dicendum, quòd illud jus non debebatur regi ex institutione divina, sed magis prænuntiabatur usurpatio regum, qui sibi jus iniquum constituunt, in tyrannidem degenerantes, et subditos deprædantes : et hoc patet per hoc quod in fine subdit : *Vosque eritis ei servi;* quod propriè pertinet ad tyrannidem; quia tyranni suis subditis principantur ut servis; unde hoc dicebat Samuel ad terrendum eos, ne regem peterent; sequitur enim : *Noluit autem audire populus vocem Samuelis.* Potest tamen contingere quòd bonus rex absque tyrannide filios tollat, et constituat tribunos et centuriones, et multa accipiat à subditis suis propter commune bonum procurandum.

ARTICULUS II. — UTRUM CONVENIENTER FUERINT TRADITA PRÆCEPTA JUDICIALIA QUANTUM AD POPULARIUM CONVICTUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter fuerint tradita præcepta judicialia quantùm ad popularium convictum. Non enim possunt homines pacificè vivere ad invicem, si unus accipiat ea quæ sunt alterius. Sed hoc videtur esse inductum in lege; dicitur enim (Deut. XXIII, 24) : *Ingressus vineam proximi tui, comede uvas quantùm tibi placuerit.* Ergo lex vetus non convenienter providebat hominum paci.

2. Præterea, ex hoc maximè multæ civitates et regna destruuntur, quòd possessiones ad mulieres perveniunt, ut Philosophus dicit (Polit. lib. II, cap. 7, ante med.). Sed hoc fuit introductum in veteri lege; dicitur enim (Num. XXVII, 8) : *Homo cùm mortuus fuerit absque filio, ad filiam ejus transibit hæreditas.* Ergo non convenienter providit lex saluti populi.

3. Præterea, societas hominum maximè conservatur per hoc quòd homines emendo et vendendo sibi invicem res suas communicant, quibus indigent, ut dicitur (Polit., lib. I, cap. 5 et 7). Sed lex vetus abstulit virtutem venditionis; mandavit enim quòd possessio vendita reverteretur ad venditorem in quinquagesimo anno Jubilæi, ut patet (Levit. XXV). Inconvenienter igitur lex populum illum circa hoc instituit.

4. Præterea, necessitatibus hominum maximè expedit ut homines sint prompti ad mutuum concedendum; quæ quidem promptitudo tollitur per hoc quòd creditores accepta non reddunt; unde dicitur (Eccli. XXIX, 10) : *Multi non causâ nequitiæ non fœnerati sunt, sed fraudari gratis timuerunt.* Hoc autem induxit lex; primò quidem quia mandavit (Deut. XV, 2) : *Cui debetur aliquid ab amico vel proximo ac fratre suo, repetere non poterit,*

(1) Nempè quia hoc ipso quòd per successionem ad hoc ministerium vel officium deputabantur, nullas prorsùs proprias facultates habebant vel proprias possessiones.

quia annus remissionis est Domini; et (Exod. XXII, 10) dicitur quòd *si præsente domino, animal mutuatum mortuum fuerit, reddere non tenetur*. Secundò, quia aufertur ei securitas quæ habetur per pignus: dicitur enim (Deut. XXIV, 10): *Cùm repetes à proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris domum ejus ut pignus auferas*; et iterum (XII): *Non pernoctabit apud te pignus, sed statim reddes ei*. Ergo insufficienter fuit ordinatum in lege de mutuis.

5. Præterea, ex defraudatione depositi maximum periculum imminet; et ideo est maxima cautela adhibenda; unde etiam dicitur (II. Machab. III, 15), quòd *sacerdotes invocabant eum de cœlo qui de depositis legem posuit, ut his qui deposuerant ea, salva custodiret*. Sed in præceptis veteris legis parva cautela circa deposita adhibetur; dicitur enim (Exod. XXII) quòd in amissione depositi statur juramento ejus apud quem fuit depositum. Ergo non fuit circa hoc legis ordinatio conveniens.

6. Præterea, sicut aliquis mercenarius locat operas suas, ita etiam aliqui locant domum, vel quæcumque alia hujusmodi. Sed non est necessarium ut statim pretium locatæ domûs conductor exhibeat. Ergo etiam nimis durum fuit quod præcipitur (Levit. XIX, 13): *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque ad mane*.

7. Præterea, cùm frequenter immineat judiciorum necessitas, facilis debet esse accessus ad judicem. Inconvenienter igitur statuit lex (Deut. XVII), ut irent ad unum locum expetituri judicium de suis dubiis.

8. Præterea, possibile est non solùm duos, sed etiam tres, vel plures concordare ad mentiendum. Inconvenienter igitur dicitur (Deut. XIX, 15): *In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum*.

9. Præterea, pœna debet taxari secundùm quantitatem culpæ; unde dicitur etiam (Deut. XXV, 2): *Pro mensura peccati erit et plagarum modus*. Sed quibusdam æqualibus culpis lex statuit inæquales pœnas; dicitur enim (Exod. XXII, 1), quòd *restituet fur quinque boves pro uno bove, et quatuor oves pro una ove*. Quædam etiam non multùm gravia peccata gravi pœnâ puniuntur, sicut (Numer. XV) lapidatus est qui collegerat ligna in sabbato; filius etiam protervus propter parva delicta, quia scilicet *comessationibus vacabat et conviviis*, mandatur lapidari (Deut. XXI). Igitur inconvenienter in lege sunt institutæ pœnæ.

10. Præterea, sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XXI, cap. 11, circa princ.), « octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius, damnum, vincula, verbera, talionem, ignominiam, exilium, mortem, servitutem. » Ex quibus aliqua sunt in lege statuta. *Damnum* quidem, sicut cùm fur condemnabatur ad quintuplum, vel quadruplum; *vincula* verò, sicut (Num. XV), mandatur de quodam, quòd in carcerem includatur; *verbera* verò, sicut (Deut. XXV, 2): *Si eum qui peccavit, dignum viderint plagis, prosternent, et coram se facient verberari*; *ignominiam* etiam inferebat illi qui nolebat accipere uxorem fratris sui defuncti, quæ tollebat calceamentum illius, et spuebat in faciem illius; mortem etiam inferebat, ut patet etiam (Levit. XX, 9): *Qui maledixerit patri suo, aut matri, morte moriatur*: *pœnam* etiam *talionis* (1) lex induxit, dicens (Exod. XXI, 24): *Oculum pro oculo, dentem pro dente*. Inconveniens igitur videtur quòd alias duas pœnas, scilicet exilium et servitutem, lex vetus non inflixit.

11. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ. Sed bruta animalia non

(1) Ex eo sic vocatur quòd per hanc pœnam tale pro tali rependatur; perindè ac à Græcis dicitur, ut frequenter apud Aristotelem videre est, *ἀντιπέπονθος* veluti ***contrapassum***, cùm quis vicissim repatitur id quod intulit alteri vel inflixit.

possunt habere culpam. Ergo inconvenienter eis infligitur pœna (Exod. xxi, 29) : *Bos lapidibus obruetur, qui occiderit virum, aut mulierem ;* et (Levit. xx, 16) dicitur : *Mulier quæ succubuerit cuilibet jumento, simul interficiatur cum eo.* Sic igitur videtur quòd inconvenienter quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem, fuerint in lege veteri ordinata.

12. Præterea, Dominus mandavit (Exod. xxi), quòd homicidium morte hominis puniretur. Sed mors bruti animalis multò minùs reputatur quàm occisio hominis. Ergo non potest sufficienter recompensari pœna homicidii per occisionem bruti animalis. Inconvenienter igitur mandatur (Deut. xxi, 1) quòd *quando inventum fuerit cadaver occisi hominis et ignorabitur cædis reus, seniores propinquioris civitatis tollant vitulam de armento quæ non traxit jugum, nec terram scidit vomere, et ducent eam ad vallem asperam atque saxosam, quæ nunquam arata est, nec sementem recepit ; et cædent in ea cervices vitulæ.*

Sed *contra* est quod pro speciali beneficio commemoratur (Psal. cxlvii, 20) : *Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis.*

CONCLUSIO. — Quoniam circa omnem communicationem hominum ad invicem, tam quæ principum auctoritate, quàm quæ propriâ privatarum personarum voluntate fit, lex sufficienter providit, convenienter judicialia præcepta ad popularium convictum tradita esse certum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus (De civ. Dei, lib. ii, cap. 21, circa med.) introducit à Tullio dictum, « populus est cœtus multitudinis, juris consensu, et utilitatis communione sociatus. » Unde ad rationem populi pertinet ut communicatio hominum ad invicem justis præceptis lege ordinetur. Est autem duplex communicatio hominum ad invicem ; una quidem quæ fit auctoritate principum ; alia autem quæ fit propriâ voluntate privatarum personarum. Et quia voluntate uniuscujusque disponi potest quod ejus subditur potestati, ideo auctoritate principum, quibus subjecti sunt homines, oportet quòd judicia inter homines exerceantur, et pœnæ malefactoribus inferantur. Potestati verò privatarum personarum subduntur res possessæ : et ideo propriâ auctoritate in his possunt sibi invicem communicare, putà emendo, vendendo, donando, et aliis hujusmodi modis. Circa utramque autem communicationem lex sufficienter ordinavit. Statuit enim judices, ut patet (Deut. xvi, 18) : *Judices et magistros constitues in omnibus portis ejus, ut judicent populum justo judicio.* Instituit etiam justum judicii ordinem : unde dicitur (Deut. i, 16) : *Quod justum est judicate ; sive civis ille sit, sive peregrinus, nulla erit personarum distinctio.* Sustulit etiam occasionem injusti judicii, acceptationem munerum judicibus prohibendo, ut patet (Exod. xxiii, et Deut. xvi). Instituit etiam numerum testium duorum vel trium, ut patet (Deut. xvii et xix). Instituit etiam certas pœnas pro diversis delictis, ut post dicetur (in resp. ad 10). Sed circa res possessas optimum est, sicut dicit Philosophus (Polit. lib. ii, cap. 3), quòd possessiones sint distinctæ, et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur. Et hæc tria fuerunt in lege statuta : primo enim ipsæ possessiones divisæ erant in singulos ; dicitur enim (Num. xxxiii, 53) : *Ego dedi vobis terram in possessionem, quam sorte dividetis vobis.* Et quia per possessionum irregularitatem plures civitates destruuntur, ut Philosophus dicit (Polit. lib. ii, cap. 5 et 7), ideo circa possessiones regulandas triplex remedium lex adhibuit : unum quidem, ut secundùm numerum hominum æqualiter dividerentur ; unde dicitur (Num. xxxiii, 54) : *Pluribus dabitis latiorem, et paucioribus angustiorem.* Aliud remedium est ut possessiones non in perpetuum alie-

nentur, sed certo tempore ad suos possessores revertantur, ut non confundantur sortes possessionum. Tertium remedium est ad hujusmodi confusionem tollendam, ut proximi succedant morientibus, primo quidem gradu filius, secundo autem filia, tertio fratres, quarto patrui, quinto quicumque propinqui. Et ad distinctionem sortium conservandam ulteriùs lex statuit ut mulieres quæ sunt hæredes, nuberent suæ tribus hominibus, ut habetur (Num. xxxvi). Secundò verò instituit lex ut quantùm ad aliqua usus rerum esset communis; et primò (1) quantùm ad curam; præceptum est enim (Deut. xxii, 1) : *Non videbis bovem et ovem fratris tui errantem, et præteribis; sed reduces fratri tuo;* et similiter de aliis; secundò quantùm ad fructum; concedebatur enim communiter quantùm ad omnes, ut ingressus in vineam amici licitè comedere posset, dum tamen extra non deferret; quantùm ad pauperes verò specialiter, ut eis relinquerentur manipuli obliti, et fructus, et racemi remanentes, ut habetur (Lev. xix, et Deut. xxiv); et etiam communicabantur ea quæ nascebantur in septimo anno, ut habetur (Exod. xxiii, et Lev. xxv). Tertiò verò statuit lex communicationem factam per eos qui sunt rerum domini : unam purè gratuitam; unde dicitur (Deut. xiv, 28) : *Anno tertio separabis aliam decimam; venientque Levites, et peregrinus, et pupillus, et vidua, et comedent, et saturabuntur;* aliam verò cum recompensatione utilitatis, sicut per venditionem et emptionem et locationem et conductionem, et per mutuum, et iterum per depositum de quibus omnibus inveniuntur ordinationes certæ in lege. Unde patet quòd lex vetus sufficienter ordinavit convictum illius populi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Apostolus dicit (Rom. xiii, 8) *qui diligit proximum legem implevit;* quia scilicet omnia præcepta legis præcipuè ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinari videntur ut homines se invicem diligant. Ex dilectione autem procedit quòd homines sibi invicem bona communicent; quia dicitur (I. Joan. iii, 17) : *Qui viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo?* Et ideo intendebat lex homines assuefacere ut facilè sibi invicem bona sua communicarent, sicut et Apostolus (I. Tim. vi, 18) divitibus mandat *facilè tribuere et communicare.* Non autem facilè communicativus est qui non sustinet quòd proximus aliquid modicum de suo accipiat absque magno sui detrimento. Et ideo lex ordinavit ut liceret intrantem in vineam proximi racemos ibi comedere, non autem extra deferre, ne ex hoc daretur occasio gravis damni inferendi, ex quo pax perturbaretur; quæ inter disciplinatos non perturbatur ex modicorum acceptione, sed magis amicitia confirmatur, et assuefiunt homines ad aliquid facilè communicandum.

Ad *secundum* dicendum, quòd lex non statuit quòd mulieres succederent in bonis paternis, nisi ex defectu filiorum masculorum. Tunc autem necessarium erat ut successio mulieribus concederetur in consolationem patris, cui grave fuisset si ejus hæreditas omnino ad extraneos transiret. Adhibuit tamen circa hoc lex cautelam debitam, præcipiens ut mulieres succedentes in hæreditate paterna nuberent suæ tribûs hominibus, ad hoc quòd sortes tribuum non confunderentur, ut habetur (Num. ult.).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Polit. lib. ii, cap. 5) « regulatio possessionum multum confert ad conservationem civitatis vel gentis. » Unde, sicut ipse dicit (ibid.), apud quasdam Gentilium civitates

(1) Ita Garcia ex cod. Tarrac. et Conrado, quem sequuntur editi passim. In edit. Rom. deest, *primo.* Cod. Alcan., *esset communis priæ;* quod legendum putat Madalena, *propriæ* vel *patriæ.* An pro *primo* errante manu scriptum est?

statutum fuit ut nullus possessionem vendere posset nisi pro manifesto detrimento. Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quòd omnes possessiones ad paucos deveniant; et ita necesse erit civitatem vel regionem habitatoribus evacuari. Et ideo lex vetus ad hujusmodi periculum removendum sic ordinavit quòd et necessitatibus hominum subveniretur, concedens possessionum venditionem usque ad certum tempus: et tamen periculum removit, præcipiens ut certo tempore possessio vendita ad vendentem rediret; et hoc instituit ut sortes non confunderentur, sed semper remaneret eadem distinctio determinata in tribubus. Quia verò domus urbanæ non erant sorte distinctæ, ideo concessit quòd in perpetuum vendi possent, sicut et mobilia bona. Non enim erat statutus numerus domorum civitatis, sicut erat certa mensura possessionis, ad quam non addebatur. Poterat autem aliquid addi ad numerum domorum civitatis. Domus verò quæ non erant in urbe, sed in villa muros non habente (1), in perpetuum vendi non poterant; quia hujusmodi domus non construuntur nisi ad cultum et ad custodiam possessionum. Et ideo lex congruè statuit idem jus circa utrumque.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut dictum est (resp. ad 1), intentio legis erat assuefacere homines suis præceptis, ad hoc quòd sibi invicem de facili in necessitatibus subvenirent, quia hoc maximè est amicitiæ fomentum: et hanc quidem facilitatem subveniendi non solùm statuit in his quæ gratis et absolutè donantur, sed etiam in his quæ mutuò conceduntur; quia hujusmodi subventio frequentior est, et pluribus necessaria. Hujusmodi autem subventionis facilitatem multipliciter instituit. Primò quidem ut faciles se præberent ad mutuum exhibendum, nec ab hoc retraherentur anno remissionis appropinquante, ut habetur (Deut. xv). Secundò ne eum cui mutuum concederent, gravarent vel usuris, vel etiam aliqua pignora omnino vitæ necessaria accipiendo; et si accepta fuerint, quòd statim restituerentur. Dicitur enim (Deut. xxiii, 19): *Non fænaberis fratri tuo ad usuram*; et (xxiv, 6): *Non accipies loco pignoris inferiorem et superiorem molam, quia animam suam apposuit tibi*; et (Exod. xxii, 26) dicitur: *Si pignus a proximo tuo acceperis vestimentum, ante solis occasum reddes ei*. Tertiò ut non importunè exigerent: unde dicitur (Exod. xxii, 25): *Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor*; et propter hoc etiam mandatur (Deuter. xxiv, 13): *Cùm repetes a proximo tuo rem aliquam, quam debet tibi, non ingredieris in domum ejus, ut pignus auferas; sed stabis foris, et ille tibi proferet quod habuerit*; tum quia domus est tutissimum uniuscujusque receptaculum, unde molestum homini est ut in domo sua invadatur; tum etiam, quia non concedit creditori ut accipiat pignus quod voluerit, sed magis debitori ut det quo minùs indiguerit. Quartò instituit quòd in septimo anno debita penitùs remitterentur. Probabile enim erat ut illi qui commodè reddere possent, ante septimum annum redderent, et gratis mutuantem non defraudarent. Si autem omnino impotentes essent, eâdem ratione eis erat debitum remittendum eâ dilectione quâ etiam erat eis de novo dandum propter indigentiam. Circa animalia verò mutuata hæc lex statuit, ut propter negligentiam ejus cui mutuata sunt, si in ipsius absentiâ moriantur, vel debilitentur, reddere ea compellatur. Si verò, eo præsente, et diligenter custodiente, mortua fuerint, vel debilitata, non cogebatur restituere; et maximè si erant mercede conducta; quia ita etiam potuissent

(1) Id est, *in villa non murata*, ut ait Nicolai.

mori et debilitari apud mutuantem; et ita si conservationem animalis consequeretur, jam aliquod lucrum reportaret ex mutuo, et non esset gratuitum mutuum. Et maximè hoc observandum erat, quando animalia erant mercede conducta, quia tunc habebant certum pretium pro usu animalium; unde nihil accrescere debebat per restitutionem animalium, nisi propter negligentiam custodientis. Si autem non essent mercede conducta, potuisset habere aliquam æquitatem ut saltem tantùm restitueret, quantùm usus animalis mortui vel debilitati conduci potuisset.

Ad *quintum* dicendum, quòd hæc differentia est inter mutuum et depositum, quia mutuum traditur in utilitatem ejus cui traditur, sed depositum traditur in utilitatem deponentis; et ideo magis arctabatur aliquis in aliquibus casibus ad restituendum mutuum, quàm ad restituendum depositum. Depositum enim perdi poterat dupliciter : uno modo ex causa inevitabili vel naturali, putà si esset mortuum vel debilitatum animal depositum; vel extrinsecâ, putà si esset captum ab hostibus, vel si esset comestum à bestia; in quo tamen casu tenebatur deferre ad dominum animalis id quod de animali occiso supererat; in aliis autem supra dictis casibus nihil reddere tenebatur, sed solùm ad expurgandam suspicionem fraudis tenebatur juramentum præstare. Alio modo poterat perdi ex causa evitabili, putà per furtum; et tunc propter negligentiam custodis reddere tenebatur. Sed, sicut dictum est (in resp. ad 4), ille qui mutuo accipiebat animal, tenebatur reddere, etiamsi debilitatum aut mortuum fuisset in ejus absentia : de minori enim negligentiâ tenebatur quàm depositarius, qui non tenebatur nisi de furto.

Ad *sextum* dicendum quòd, mercenarii, qui locant operas suas, pauperes sunt, de laboribus suis victum quærentes quotidianum; et ideo lex providè ordinavit ut statim eis merces solveretur, ne victus eis deficeret. Sed illi qui locant alias res, divites esse consueverunt, nec ita indigent locationis pretio ad suum victum quotidianum; et ideo non est eadem ratio in utroque.

Ad *septimum* dicendum, quòd judices ad hoc inter homines constituuntur ut determinent quod ambiguum inter homines circa justitiam esse potest. Dupliciter autem aliquid potest esse ambiguum : uno modo apud simplices; et ad hoc dubium tollendum mandatur (Deut. XVI, 18), *ut judices et magistri constituerentur per singulas tribus, ut judicarent populum justo judicio.* Alio modo contingit aliquid esse dubium etiam apud peritos; et ideo ad hoc dubium tollendum constituit lex ut omnes recurrerent ad locum principalem à Deo electum, in quo et summus sacerdos esset, qui determinaret dubia circa cæremonias divini cultûs, et summus judex populi, qui determinaret quæ pertinent ad judicia hominum; sicut etiam nunc per appellationem vel per consultationem causæ ab inferioribus judicibus ad superiores deferuntur. Unde dicitur (Deut. XVII, 8) : *Si difficile et ambiguum apud te judicium prospexeris, et judicum extra portas tuas videris verba variari, ascende ad locum, quem elegerit Dominus, veniesque ad sacerdotes Levitici generis, et ad judicem qui fuerit in illo tempore.* Hujusmodi autem ambigua judicia non frequenter emergebant; unde ex hoc populus non gravabatur.

Ad *octavum* dicendum, quòd in negotiis humanis non potest haberi demonstrativa probatio et infallibilis; sed sufficit aliqua conjecturalis probabilitas secundùm quam rhetor persuadet. Et ideo, licèt sit possibile duos aut tres testes in mendacium convenire, non tamen est facile nec probabile quòd conveniant; et ideo accipitur eorum testimonium tanquam ve-

rum, et præcipuè si in suo testimonio non vacillent, vel aliàs suspecti non fuerint. Et ad hoc etiam quòd non de facili à veritate testes declinarent, instituit lex ut testes diligentissimè examinarentur, et graviter punirentur qui invenirentur mendaces, ut habetur (Deuter. XIX). Fuit autem aliqua ratio hujusmodi numeri determinandi ad significandam infallibilem veritatem personarum divinarum; quæ quandoque numerantur duæ, quia Spiritus sanctus est nexus duorum; quandoque exprimuntur tres, ut Augustinus dicit super illud (Joan. VIII, 17) : « In lege vestra scriptum est quia duorum hominum testimonium verum est » (tract. 36 in Joan., ad fin.).

Ad *nonum* dicendum, quòd non solùm propter gravitatem culpæ, sed etiam propter alias causas gravis pœna infligitur : primò quidem propter quantitatem peccati, quia majori peccato, cæteris paribus, pœna gravior debetur ; secundò propter peccati consuetudinem, quia à peccatis consuetis non facilè homines abstrahuntur nisi per graves pœnas ; tertiò propter multam concupiscentiam vel delectationem in peccato; ab his enim non de facili homines abstrahuntur nisi propter graves pœnas ; quartò propter facilitatem committendi peccatum, et jacendi in ipso; hujusmodi enim peccata, quando manifestantur, sunt magis punienda ad aliorum terrorem. Circa ipsam etiam quantitatem peccati quadruplex gradus est attendendus etiam circa unum et idem factum : quorum primus est, quando involuntarius peccatum committit; tunc enim, si omnino est involuntarius, totaliter excusatur à pœna ; dicitur enim (Deut. XXII, 26), quòd *puella quæ opprimitur in agro, non est rea mortis; quia clamavit, et nullus adfuit qui liberaret eam.* Si verò aliquo modo fuerit voluntarius, sed tamen ex infirmitate peccat, putà cùm quis peccat ex passione, minuitur peccatum; et tunc pœna secundùm veritatem judicii diminui debet ; nisi fortè propter communem utilitatem pœna aggravetur ad abstrahendum homines ab hujusmodi peccatis, sicut dictum est (hìc sup.). Secundus gradus est, quando quis per ignorantiam peccavit; et tunc aliquo modo reus reputabatur propter negligentiam addiscendi ; sed tamen non puniebatur per judices, sed expiabat peccatum suum per sacrificia ; unde dicitur (Levit. IV, 27) : *Anima quæ peccaverit per ignorantiam..., offeret capram immaculatam.* Sed hoc intelligendum est de ignorantia facti, non autem de ignorantia præcepti divini, quod omnes scire tenebantur. Tertius gradus est, quando aliquis ex superbia peccabat, id est, ex certa electione vel ex certa malitia ; et tunc puniebatur secundùm quantitatem delicti. Quartus autem gradus est, quando peccabat per proterviam et pertinaciam ; et tunc quasi rebellis et destructor ordinationis legis omnino occidendus erat. Et secundùm hoc dicendum est quòd in pœna furti considerabatur secundùm legem id quod frequenter accidere poterat; et ideo pro furto aliarum rerum quæ de facili custodiri possunt à furibus, non reddebat fur nisi duplum. Oves autem non de facili possunt custodiri à furto, quia pascuntur in agris; et ideo frequentiùs contingebat quòd oves furto subtraherentur; unde lex majorem pœnam apposuit, ut scilicet quatuor oves pro una ove redderentur. Adhuc autem boves difficiliùs custodiuntur, quia habentur in agris, et non ita pascuntur gregatim, sicut oves ; et ideo adhuc hìc majorem pœnam apposuit, ut scilicet quinque boves pro uno bove redderentur; et hoc dico, nisi fortè idem animal inventum fuerit vivens apud eum, quia tunc solùm duplum restituebat, sicut et in cæteris furtis ; poterat enim haberi præsumptio quòd cogitaret restituere, ex quo vivum servasset. Vel potest dici, secundùm Glossam (ordin., princ. cap. XXII Exod.), quòd bos habet quinque uti-

litates; quia immolatur, arat, pascit carnibus, lac dat, et corium etiam diversis usibus ministrat; et ideo pro uno bove quinque boves reddebantur. Ovis etiam habet quatuor utilitates; quia immolatur, pascit, lac dat, et lanam ministrat. Filius autem contumax, non quia comedebat et bibebat occidebatur, sed propter contumaciam et rebellionem, quæ semper morte puniebatur, ut dictum est (hìc sup.). Ille verò qui colligebat ligna in sabbato, lapidatus fuit tanquam legis violator, quæ sabbatum observari præcipiebat in commemorationem fidei novitatis mundi, sicut supra dictum est (quæst. c, art. 5, in corp. et ad 2); unde occisus fuit tanquam infidelis.

Ad *decimum* dicendum, quòd lex vetus pœnam mortis infligit in gravioribus criminibus, scilicet in his quæ contra Deum peccantur, et in homicidio, et in furto hominum, et in irreverentia ad parentes, et in adulterio, et in incestibus. In furto autem aliarum rerum adhibuit pœnam damni; in percussuris autem et mutilationibus induxit pœnam talionis, et similiter in peccato falsi testimonii; in aliis autem minoribus culpis induxit pœnam flagellationis vel ignominiæ. Pœnam autem servitutis induxit in duobus casibus: in uno quidem, quando septimo anno remissionis ille qui erat servus, nolebat beneficio legis uti, ut liber exiret; unde pro pœna ei infligebatur ut in perpetuum servus remaneret. Secundò infligebatur furi, quando non habebat quod posset restituere, sicut habetur (Exod. xxii). Pœnam autem exilii universaliter lex non statuit, quia in solo populo illo Deus colebatur, omnibus aliis populis per idololatriam corruptis; unde si quis à populo illo universaliter exclusus esset, daretur ei occasio idololatriæ; et ideo (I. Reg. xxvi, 19), dicitur quòd David dixit ad Saul: *Maledicti sunt qui ejecerunt me hodie, ut non habitem in hæreditate Domini, dicentes: Vade, servi diis alienis.* Erat tamen aliquod particulare exilium; dicitur enim (Deut. xix), quòd qui percusserat proximum suum nesciens, et qui nullum contra ipsum habuisse odium comprobabatur, ad unam urbium refugii confugiebat, et ibi manebat usque ad mortem summi sacerdotis; tunc enim ei licebat ad domum suam redire, quia in universali damno populi consueverunt particulares iræ sedari, et ita proximi defuncti non sic proni erant ad ejus occisionem.

Ad *undecimum* dicendum, quòd animalia bruta mandabantur occidi, non propter aliquam ipsorum culpam, sed in pœnam dominorum, qui talia animalia non custodierant ab hujusmodi peccatis; et ideo magis puniebatur dominus, si bos cornupeta fuerat ab heri et nudius tertius, in quo casu poterat occurri periculo, quàm si subitò cornupeta efficeretur. Vel occidebantur animalia in detestationem peccati, et ne ex eorum aspectu aliquis horror hominibus incuteretur.

Ad *duodecimum* dicendum, quòd ratio litteralis illius mandati fuit, ut rabbi Moyses dicit (*Dux errant.* lib. iii, cap. 41, à med.), quia frequenter interfector est de civitate propinquiori. Unde occisio vitulæ fiebat ad explorandum homicidium occultum. Quod quidem fiebat per tria: quorum unum est quòd seniores citati jurabant nihil se prætermisisse in custodia viarum; aliud est, quia ille cujus erat vitula, damnificabatur in occisione animalis, ut si priùs manifestaretur homicidium, animal non occideretur; tertium est, quia locus in quo occidebatur vitula, remanebat incultus. Et ideo ad vitandum utrumque damnum homines civitatis de facili manifestarent homicidam, si scirent; et raró poterat esse quin aliqua verba, vel indicia super hoc facta essent. Vel hoc fiebat ad terrorem, et in detestationem homicidii. Per occisionem enim vitulæ, quæ est animal utile, et fortitudine plenum, præcipuè antequam laboret sub jugo, significabatur quòd qui-

cumque homicidium fecisset, quamvis esset utilis et fortis, occidendus erat, et morte crudeli, quod cerviciseoncisio significabat; et quòd tanquam vilis et abjectus à consortio hominum excludendus erat, quod significabatur per hoc quòd vitula occisa in loco aspero et inculto relinquebatur in putredinem convertenda. Mysticè autem per vitulam de armento significatur caro Christi, quæ non traxit jugum, quia non fecit peccatum, nec terram scidit vomere, id est, seditionis maculam non admisit. Per hoc autem quòd in valle inculta occidebatur, significabatur despecta mors Christi, per quam purgantur omnia peccata, et diabolus esse homicidii auctor ostenditur.

ARTICULUS III. — UTRUM JUDICIALIA PRÆCEPTA SINT CONVENIENTER TRADITA QUANTUM AD EXTRANEOS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd judicialia præcepta non sint convenienter tradita quantùm ad extraneos. Dicit enim Petrus (Act. x, 34) : *In veritate comperi quoniam non est acceptor personarum Deus; sed in omni gente qui timet Deum, et operatur justitiam, acceptus est illi.* Sed illi qui sunt Deo accepti, non sunt ab Ecclesia Dei excludendi. Inconvenienter igitur mandatur (Deut. xxiii, 3) quòd *Ammonites et Moabites etiam post decimam generationem non intrabunt in Ecclesiam* (1) *Domini in æternum*; è contrario autem ibidem, 7, præcipitur de quibusdam gentibus : *Non abominaberis Idumæum, quia frater tuus est; nec Ægyptium, quia advena fuisti in terra ejus.*

2. Præterea, ea quæ non sunt in potestate nostra, non merentur aliquam pœnam. Sed quòd homo sit eunuchus, vel ex scorto natus, non est in potestate ejus. Ergo inconvenienter mandatur (Deut. xxiii, 2), *quòd eunuchus, et ex scorto natus non ingrediatur Ecclesiam Domini.*

3. Præterea, lex vetus misericorditer mandavit ut advenæ non affligantur; dicitur enim (Exod. xxii, 21) : *Advenam non contristabis, neque affliges eum; advenæ enim et ipsi fuistis in terra Ægypti*; et (xxiii, 9) : *Peregrino molestus non eris; scitis enim advenarum animas, quia et ipsi peregrini fuistis in terra Ægypti.* Sed ad afflictionem alicujus pertinet quòd usuris opprimatur. Inconvenienter igitur lex permisit (Deuteron. xxiii), ut alienis ad usuram pecuniam mutuarent.

4. Præterea, multò magis appropinquant nobis homines quàm arbores. Sed his quæ sunt nobis magis propinqua, magis debemus affectum, et effectus dilectionis impendere, secundùm illud (Eccli. xiii, 19) : *Omne animal diligit simile sibi, sic et omnis homo proximum sibi.* Inconvenienter igitur Dominus (Deuter. xx) mandavit quòd de civitatibus hostium captis omnes interficerent, et tamen arbores fructiferas non succiderent.

5. Præterea, bonum commune secundùm virtutem est bono privato præferendum ab unoquoque. Sed in bello quod committitur contra hostes, quæritur bonum commune. Inconvenienter igitur mandatur (Deut. xx), quòd imminente prælio, aliqui domum remittantur, putà qui ædificavit domum novam, qui plantavit vineam, vel qui despondit uxorem.

6. Præterea, ex culpa non debet quis commodum reportare. Sed quòd homo sit formidolosus, et corde pavidus, culpabile est; contrarium enim est virtuti fortitudinis. Inconvenienter igitur à labore prælii excusabantur formidolosi, et pavidum cor habentes.

Sed *contra* est quod Sapientia divina dicit (Prov. viii, 8) : *Justi sunt omnes sermones mei, non est in eis pravum quid, neque perversum.*

(1) *Intrare in Ecclesiam Domini*, in hoc loco idem significat ac admitti ad senatum populi, seu fieri civem honorabilem; unde (Eccles. xxxviii cùm de mechanicis artificibus dicitur, quòd *in Ecclesiam non transilient*, mox additur : *Super sellam judicis non sedebunt.*

CONCLUSIO. — Quoniam cum extraneis non hostibus pacificè agere, et cum hostibus bellum justè inire, susceptum cum firma de Deo fiducia fortiter exequi victoriâ moderatè uti lex præcipiebat; convenienter judicialia præcepta quoad extraneos tradita sunt.

Respondeo dicendum quòd cum extraneis potest esse hominum conversatio dupliciter : uno modo pacificè, alio modo hostiliter; et quantùm ad utrumque modum ordinandum lex convenientia præcepta continebat. Tripliciter enim offerebatur Judæis occasio ut cum extraneis pacificè communicarent. Primò quidem quando extranei per terram eorum transitum faciebant quasi peregrini. Alio modo quando in terram eorum adveniebant ad inhabitandum sicut advenæ; et quantùm ad utrumque lex misericordiæ præcepta posuit; nam (Exod. XXII, 21) dicitur : *Advenam non contristabis;* et (XXIII, 9) dicitur : *Peregrino molestus non eris.* Tertiò verò quando aliqui extranei totaliter in eorum consortium et ritum admitti volebant; et in his quidam ordo attendebatur; non enim statim recipiebantur quasi cives; sicut etiam apud quosdam gentilium statutum erat ut non reputarentur cives, nisi qui ex avo vel atavo cives existerent, ut Philosophus dicit (Polit. lib. III, cap. 1, à med.). Et hoc ideo, quia si statim extranei advenientes reciperentur ad tractandum ea quæ sunt populi, possent multa pericula contingere, dum extranei non habentes adhuc amorem firmatum ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent. Et ideo lex statuit ut de quibusdam gentibus habentibus aliquam affinitatem ad Judæos, scilicet de Ægyptiis, apud quos nati fuerant et nutriti, et de Idumæis filiis Esau fratris Jacob in tertia generatione reciperentur in consortium populi; quidam verò, quia hostiliter se ad eos habuerant, sicut Ammonitæ et Moabitæ, nunquam in consortium populi admitterentur; Amalecitæ autem, quia magis eis fuerant adversati, et cum eis nullum cognationis habebant consortium, quasi hostes perpetui haberentur; dicitur enim (Exod. XVII, 16) : *Bellum Dei erit contra Amalec à generatione in generationem.* Similiter etiam quantùm ad hostilem communicationem cum extraneis lex convenientia præcepta tradidit. Nam primò quidem instituit ut bellum justè iniretur : mandatur enim (Deut. XX), quòd cùm accederent ad expugnandam civitatem, offerrent ei primò pacem; secundò instituit ut fortiter bellum inceptum exequerentur, habentes de Deo fiduciam; et ad hoc meliùs observandum instituit quòd imminente prælio sacerdos eos confortaret, promittendo auxilium Dei; tertiò mandavit ut impedimenta prælii removerentur remittendo quosdam ad domum, qui possent impedimenta præstare; quartò instituit ut victoriâ moderatè uterentur, parcendo mulieribus et parvulis, et etiam ligna fructifera regionis non incidendo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homines nullius gentis exclusit lex à cultu Dei, et ab his quæ pertinent ad animæ salutem; dicitur enim (Exod. XII, 48) : *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere Phase Domini, circumcidetur priùs omne masculinum ejus; et tunc ritè celebrabit, eritque sicut indigena terræ.* Sed in temporalibus quantùm ad ea quæ pertinebant ad communitatem populi, non statim quilibet admittebatur, ratione supra dictâ (in corp. art.), sed quidam in tertia generatione, scilicet Ægyptii et Idumæi; alii verò perpetuò excludebantur in detestationem culpæ præteritæ, sicut Moabitæ, Ammonitæ et Amalecitæ. Sicut enim punitur unus homo propter peccatum quod commisit, ut alii videntes timeant, et peccare desistant, ita etiam propter aliquod peccatum gens vel civitas potest puniri, ut alii à simili peccato abstineant. Poterat ta-

men dispensativè aliquis in collegium populi admitti propter aliquem virtutis actum; sicut (Judith, XIV, 6) dicitur quòd *Achior dux filiorum Ammon appositus est ad populum Israel, et omnis successio generis ejus;* et similiter Ruth Moabitis, quæ *mulier virtutis erat*. Licèt possit dici quòd illa prohibitio extendebatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit simpliciter esse cives.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut Philosophus dicit (Polit. lib. III, cap. 3, à med.), dupliciter aliquis dicitur esse civis, uno modo simpliciter, alio modo secundùm quid. Simpliciter quidem civis est qui potest agere ea quæ sunt civium, putà dare consilium vel judicium in populo. Secundùm quid autem civis dici potest quicumque civitatem inhabitat, etiam viles personæ, et pueri, et senes, qui non sunt idonei ad hoc quòd habeant potestatem in his quæ pertinent ad commune. Ideo ergo spurii propter vilitatem originis excludebantur ab Ecclesia, id est à collegio populi, usque ad decimam generationem; et similiter eunuchi, quibus non poterat competere honor qui patribus debebatur, et præcipuè in populo Judæorum, in quo Dei cultus conservabatur per carnis generationem. Nam etiam apud Gentiles, qui multos filios genuerant, aliquo insigni honore donabantur, sicut Philosophus dicit (Polit. lib. II, cap. 7, circ. med.). Tamen quantùm ad ea quæ ad gratiam Dei pertinebant, eunuchi ab aliis non separabantur, sicut nec advenæ, ut dictum est (in corp. art. et ad 1). Dicitur enim (Isa. LVI, 3) : *Non dicat filius advenæ, qui adhæret Domino, dicens : Separatione dividet me Dominus à populo suo ; et non dicat eunuchus : Ecce ego lignum aridum.*

Ad *tertium* dicendum, quòd accipere usuras ab alienis non erat secundùm intentionem legis, sed ex quadam permissione, propter pronitatem Judæorum ad avaritiam, et ut magis pacificè se haberent ad extraneos, à quibus lucrabantur.

Ad *quartum* dicendum, quòd circa civitates hostium quædam distinctio adhibebatur. Quædam enim erant remotæ, non de numero illarum urbium quæ eis erant repromissæ; et in talibus urbibus expugnatis occidebantur masculi, qui pugnaverant contra populum Dei; mulieribus autem et infantibus parcebatur. Sed in civitatibus vicinis, quæ erant eis repromissæ, omnes mandabantur interfici propter iniquitates eorum priores; ad quas puniendas Dominus populum Israel quasi divinæ justitiæ executorem mittebat; dicitur enim (Deut. IX, 5) : *Quia illæ egerunt impiè, introeunte te, deletæ sunt.* Ligna autem fructifera mandabantur reservari propter utilitatem ipsius populi, cujus ditioni civitas et ejus territorium erat subjiciendum.

Ad *quintum* dicendum, quòd novus ædificator domùs, aut plantator vineæ, vel desponsator uxoris excludebantur à prælio propter duo : primò quidem, quia ea quæ homo de novo habet, vel statim paratus est ad habendum, magis solet amare, et per consequens eorum amissionem timere; unde probabile erat quòd ex tali amore magis mortem timerent, et sic minùs fortes essent ad pugnandum. Secundò, quia, sicut Philosophus dicit (Phys. lib. II, text. 56), « infortunium videtur quando aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, si postea impediatur ab illo. » Et ideo ne propinqui remanentes magis contristarentur de morte talium, qui bonis sibi paratis potiti non fuerunt, et etiam populus considerans hæc horreret; hujusmodi homines à mortis periculo sunt sequestrati per subtractionem à prælio.

Ad *sextum* dicendum, quòd timidi remittebantur ad domum, non ut ipsi ex hoc commodum consequerentur, sed ne populus ex eorum præsentia

incommodum consequeretur, dum per eorum timorem et fugam etiam alii ad timendum et fugiendum provocarentur.

ARTICULUS IV. — UTRUM CONVENIENTER LEX VETUS PRÆCEPTA EDIDERIT CIRCA DOMESTICAS PERSONAS.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter lex vetus præcepta ediderit circa personas domesticas. Servus enim, id quod est, domini est, ut Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. 3 et 4). Sed id quod est alicujus, perpetuò ejus esse debet. Ergo inconvenienter lex mandavit (Exod. XXI) quòd servi septimo anno liberi abscederent.

2. Præterea, sicut animal aliquod, ut asinus aut bos, est possessio domini : ita etiam servus. Sed de animalibus præcipitur (Deut. XXII) quòd restituantur dominis suis, si errare inveniantur. Inconvenienter ergo mandatur (Deut. XXIII, 15) : *Non tradas servum domino suo, qui ad te confugerit.*

3. Præterea, lex divina debet magis ad misericordiam provocare quàm etiam lex humana. Sed secundùm leges humanas graviter puniuntur qui nimis asperè affligunt servos suos aut ancillas : asperrima autem videtur esse afflictio ex qua sequitur mors. Inconvenienter igitur statuitur (Exod. XXI, 21) quòd *qui percusserit servum suum, vel ancillam virgâ, si uno die supervixerit, non subjacebit pœnæ, quia pecunia illius est.*

4. Præterea, alius est principatus domini ad servum, et patris ad filium ; ut dicitur (Polit. lib. I, cap. 4, circ. med., et lib. III, cap. 4). Sed hoc ad principatum domini ad servum pertinet, ut aliquis servum vel ancillam vendere possit. Inconvenienter igitur lex permisit quòd aliquis venderet filiam suam in famulam vel in ancillam.

5. Præterea, pater habet sui filii potestatem. Sed ejus est punire excessus, qui habet potestatem super peccantem. Inconvenienter igitur mandatur (Deuter. XXI), quòd pater ducat filium suum ad seniores civitatis puniendum.

6. Præterea, Dominus prohibuit (Deut. VII) ut cum alienigenis non sociarent conjugia, et conjuncta etiam separarent, ut patet (I. Esdr. X). Inconvenienter igitur (Deuter. XXI) conceditur eis ut captivas alienigenarum ducere possint uxores.

7. Præterea, Dominus in uxoribus ducendis quosdam consanguinitatis et affinitatis gradus præcipit esse vitandos, ut patet (Lev. XVIII). Inconvenienter igitur mandatur (Deut. XXV), quòd si aliquis esset mortuus absque liberis, uxorem ipsius frater ejus acciperet.

8. Præterea, inter virum et uxorem sicut est maxima familiaritas, ita debet esse fides firmissima. Sed hoc non potest esse, si matrimonium dissolubile fuerit. Inconvenienter igitur Dominus permisit (Deut. XXIV) quòd aliquis posset uxorem dimittere, scripto libello repudii, et quòd etiam ulterius eam recuperare non posset.

9. Præterea, sicut uxor potest frangere fidem marito, ita etiam servus domino, et filius patri. Sed ad investigandam injuriam servi in dominum vel filii in patrem non est institutum in lege aliquod sacrificium. Superfluè igitur videtur institui sacrificium zelotypiæ ad investigandum uxoris adulterium (Num. V). Sic igitur inconvenienter videntur esse tradita in lege præcepta judicialia circa personas domesticas.

Sed *contra* est quod dicitur (Psal. XVIII, 10) : *Judicia Domini vera, justificata in semetipsa.*

CONCLUSIO. — De domesticis personis, quæ sunt vel servus et dominus, vel vir et uxor, vel denique pater et filius, rectè convenienterque ad humanæ vitæ conservationem lex vetus præcepta edidit.

Respondeo dicendum quòd communio domesticarum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. 1, à med.), est secundùm quotidianos actus. qui ordinantur ad necessitatem vitæ. Vita autem hominis conservatur dupliciter : uno modo quantùm ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit; et ad talem vitæ conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum, vestitum et alia hujusmodi necessaria vitæ, in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundùm speciem per generationem ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes, scilicet domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium. Et quantùm ad omnia ista lex vetus convenientia præcepta tradidit. Nam quantùm ad servos instituit ut modestè tractarentur et quantùm ad labores. ne scilicet immoderatis laboribus affligerentur; unde (Deut. v, 14) Dominus mandavit *ut in die sabbati requiesceret servus, et ancilla tua, sicut et tu*; iterùm quantùm ad pœnas infligendas; imposuit enim mutilatoribus servorum ut dimitterent eos liberos, sicut habetur (Exod. XXI); et simile etiam statuit in ancilla quam in uxorem aliquis duxerit. Statuit etiam specialiter circa servos qui erant ex populo, ut septimo anno liberi egrederentur cum omnibus quæ apportaverant, etiam vestimentis, ut habetur (Exod. XXI). Mandatur etiam insuper (Deut. XV) ut eis detur viaticum. Circa uxores verò statuitur in lege, quantùm ad uxores ducendas. ut scilicet ducant uxores suæ tribus, sicut habetur (Numer. ult.), et hoc ideo ne sortes tribuum confundantur : et quòd aliquis in uxorem ducat uxorem fratris defuncti sine liberis, ut habetur (Deut. XXV), et hoc ideo ut ille qui non potuit habere successores secundùm carnis originem, saltem habeat per quamdam adoptionem, et sic non totaliter memoria defuncti deleatur; prohibuit etiam quasdam personas ne in conjugium ducerentur, scilicet alienigenas propter periculum seductionis. et propinquas propter reverentiam naturalem quæ eis debetur. Statuit etiam qualiter uxores jam ductæ tractari deberent, ut scilicet non leviter infamarentur; unde mandatur puniri ille qui falsò crimen imponit uxori, ut habetur (Deut. XXII), et quòd etiam propter uxoris odium filius detrimentum non pateretur, ut habetur (Deut. XXI), et etiam quòd propter odium uxorem non affligeret, sed potiùs scripto libello eam dimitteret; ut patet (Deut. XXIV). Et ut etiam major dilectio inter conjuges à principio contrahatur, præcipitur quòd cùm aliquis nuper uxorem acceperit, nihil ei publicæ necessitatis injungatur, ut liberè possit lætari cum uxore sua. Circa filios autem instituit ut patres eis disciplinam adhiberent, instruendo (1) eos in fide; unde dicitur (Exod. XII, 26) : *Cùm dixerint vobis filii vestri : Quæ est ista religio? dicetis eis : Victima transitûs Domini est* : et quòd etiam instituerent eos in moribus; unde dicitur (Deut. XXI, 20) quòd patres dicere debent : *Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat, et luxuriæ atque conviviis.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia filii Israel erant à Domino de servitute liberati, et per hoc divinæ servituti addicti, noluit Dominus ut in perpetuum servi essent; unde dicitur (Lev. XXV, 39) : *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit : mei enim sunt servi, et ego eduxi eos de terra Ægypti, ut non veneant conditione servorum*; et ideo, quia simpliciter servi non erant, sed secundùm quid, finito tempore dimittebantur liberi.

(1) Al., *instituendo*.

Ad *secundum* dicendum, quòd mandatum illud intelligitur de servo qui à domino quæritur ad occidendum, vel ad aliquod peccati ministerium.

Ad *tertium* dicendum, quòd circa læsiones servis illatas lex considerasse videtur, utrùm sit certa vel incerta. Si enim læsio certa esset, lex pœnam adhibuit; pro mutilatione quidem amissionem servi, qui mandabatur libertate donandus; pro morte autem homicidii pœnam, cùm servus in manu domini verberantis moreretur. Si verò læsio non esset certa, sed aliquam apparentiam haberet, lex nullam pœnam infligebat in proprio servo, putà cùm percussus servus non statim moriebatur, sed post aliquot dies; incertum enim erat utrùm ex percussione mortuus esset; quia si percussisset liberum hominem, ita tamen quòd statim non moreretur, sed super baculum suum ambularet, non erat homicidii reus qui percusserat, etiamsi postea moreretur; tenebatur tamen ad impensas solvendas quas percussus in medicos fecerat. Sed hoc in servo proprio locum non habebat; quia quidquid servus habebat, et etiam ipsa persona servi erat quædam possessio domini; et ideo pro causa assignatur, quare non subjaceat pœnæ pecuniariæ, quia pecunia illius est.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut dictum est (in solut. arg. 1), nullus Judæus poterat possidere Judæum quasi simpliciter servum; sed erat servus secundùm quid, quasi mercenarius usque ad tempus; et per hunc modum permittebat lex quòd paupertate cogente aliquis filium vel filiam venderet; et hoc etiam verba ipsius legis ostendunt; dicit enim : *Si quis vendiderit filiam suam in famulam, non egredietur sicut exire ancillæ consueverunt.* Per hunc etiam modum non solùm filium suum, sed etiam seipsum aliquis vendere poterat magis quasi mercenarium quàm quasi servum, secundùm illud (Lev. XXV, 39) : *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit.*

Ad *quintum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. X, cap. ult. ant. med.), principatus paternus habet solùm admonendi potestatem, non autem habet vim coactivam, per quam rebelles et contumaces comprimi possunt; et ideo in hoc casu lex mandabat ut filius contumax à principibus civitatis puniretur.

Ad *sextum* dicendum, quòd Dominus alienigenas prohibuit in matrimonium duci propter periculum seductionis, ne inducerentur in idololatriam; et specialiter hoc prohibuit de illis gentibus quæ in vicino habitabant, de quibus erat magis probabile quòd suos ritus retinerent. Si qua verò idololatriæ cultum dimittere vellet, et ad legis cultum se transferre, poterat in matrimonium duci, sicut patet de Ruth, quam duxit Booz in uxorem; unde ipsa dixerat socrui suæ : *Populus tuus, populus meus*; *Deus tuus, Deus meus,* ut habetur (Ruth, I, 16). Et ideo captiva non aliter permittebatur in uxorem duci, nisi priùs rasâ cæsarie, et circumcisis unguibus, et depositâ veste, in qua capta est, fleret patrem et matrem, per quæ significatur idololatriæ perpetua abjectio.

Ad *septimum* dicendum, quòd, sicut Chrysostomus dicit (super Matth. hom. 49, circ. med.), « quia immitigabile (1) malum erat mors, apud Judæos, qui omnia pro præsenti vita faciebant, statutum fuit ut defuncto filius nasceretur ex fratre, quod erat quædam mortis mitigatio. » Non autem alius, quàm frater, vel propinquus, jubebatur accipere uxorem defuncti; quia non ita crederetur, qui ex tali conjunctione erat nasciturus,

(1) *Immitigabile malum* perindè est ex græco ἀπαραμύθητον ac *inconsolabile*, sive quod nullo solatio leniri potest.

esse ejus filius qui obiit; et iterùm extraneus non ita haberet necessitatem statuere domum ejus qui obierat, sicut frater, cui etiam ex cognatione hoc facere justum erat. Ex quo patet quòd frater in accipiendo uxorem fratris sui, personâ fratris sui defuncti fungebatur.

Ad *octavum* dicendum, quòd lex permisit repudium uxoris, non quia simpliciter justum esset (1), sed propter duritiam Judæorum, ut Dominus dicit (Matth. XIX); sed de hoc oportet pleniùs tractari, cùm de matrimonio agetur (Vid. Suppl. quæst. LXVII).

Ad *nonum* dicendum, quòd uxores fidem matrimonii frangunt per adulterium, et de facili propter delectationem, et latenter, quia *oculus adulteri observat caliginem*, ut dicitur (Job, XXIV, 15). Non autem est similis ratio de filio ad patrem, vel de servo ad dominum : quia talis infidelitas non procedit ex tali concupiscentia delectationis, sed magis ex malitia, quæ non potest ita latere sicut infidelitas mulieris adulteræ.

QUÆSTIO CVI.

DE LEGE EVANGELICA, QUÆ DICITUR LEX NOVA, SECUNDUM SE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de lege Evangelii, quæ dicitur lex nova : et primò de ipsa secundùm se; secundò de ipsa per comparationem ad legem veterem; tertiò de his quæ in lege nova continentur. Circa primum quæruntur quatuor : 1° Qualis sit, utrùm scilicet sit scripta, vel indita. — 2° De virtute ejus, utrùm justificet. — 3° De principio ejus, utrùm debuerit dari à principio mundi. — 4° De termino ejus, utrùm scilicet sit duratura usque ad finem, an debeat ei alia lex succedere.

ARTICULUS I. — UTRUM LEX NOVA SIT LEX SCRIPTA.

De his etiam infra, art. 2 et 3 corp. et quæst. CVII, art. 1 ad 2 et 3, et quæst. CVIII, art. 1 corp. et ad 1, et quodl. IV, art. 13 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova sit lex scripta. Lex enim nova est ipsum Evangelium. Sed Evangelium est descriptum (Joan. XX, 31) : *Hæc autem scripta sunt, ut credatis.* Ergo lex nova est lex scripta.

2. Præterea, lex indita est lex naturæ, secundùm illud (Rom. II, 14) : *Naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt qui habent opus legis scriptum in cordibus suis.* Si igitur lex Evangelii esset lex indita, non differret à lege naturæ.

3. Præterea, lex Evangelii propria est eorum qui sunt in statu novi Testamenti. Sed lex indita communis est et eis qui sunt in novo Testamento, et eis qui sunt in veteri Testamento; dicitur enim (Sap. VII, 27), quòd *divina sapientia per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei, et prophetas constituit.* Ergo lex nova non est lex indita.

Sed *contra* est quòd lex nova est lex novi Testamenti. Sed lex novi Testamenti est indita in corde; Apostolus enim (Hebr. VIII, 8), inducens auctoritatem quæ habetur (Jerem. XXXI) : *Ecce dies venient, dicit Dominus, et consummabo super domum Israel et super domum Juda Testamentum novum*, et exponens quod sit hoc Testamentum, dicit : *Quia hoc est Testamentum quod disponam domui Israel, dando leges meas in mente* (2) *eorum, et in corda eorum superscribam eas.* Ergo lex nova est lex indita.

CONCLUSIO. — Lex nova principaliter ipsa gratia est Spiritûs sancti in corde fidelium scripta, secundariò autem est lex scripta, prout in ea traduntur illa, quæ vel ad gratiam disponunt, vel ad usum ipsius gratiæ spectant.

(1) Quibus conformiter scribit D. Thomas (quæst. CVIII, art. 3 ad 2) quòd circa judicialia præcepta errabant scribæ et pharisæi, quia *quædam quæ in lege Moysi erant tradita tanquam permissiones, existimabant esse per se justa, scilicet repudium uxoris et usuras accipere ab extraneis.*

(2) *In visceribus* habet editio Vulgata (Hier. XXXI, 33).

Respondeo dicendum quòd « unaquæque res illud videtur esse quod in ea est potissimum, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IX, cap. 4, ante med.). Id autem quod est potissimum in lege novi Testamenti, et in quo tota virtus ejus consistit, est gratia Spiritûs sancti, quæ datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritûs sancti, quæ datur Christi fidelibus. Et hoc manifestè apparet per Apostolum, qui (Rom. III, 27) dicit: *Ubi est ergo gloriatio tua? exclusa est. Per quam legem? factorum? Non, sed per legem fidei;* ipsam enim fidei gratiam *legem* appellat. Et expressiùs (Rom. VIII, 2) dicitur : *Lex spiritûs vitæ in Christo Jesu liberavit me à lege peccati et mortis.* Unde et Augustinus dicit (lib. De spiritu et littera, cap. 16 et 26) quòd « sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fidelium; » et alibi dicit (in eodem lib. cap. 21, in princ.) : « Quæ sunt leges Dei ab ipso Deo scriptæ in cordibus, nisi ipsa præsentia Spiritûs sancti? » Habet tamen lex nova quædam sicut dispositiva ad gratiam Spiritûs sancti, et ad usum hujus gratiæ pertinentia, quæ sunt quasi secundaria in lege nova; de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quàm circa agenda. Et ideo dicendum est quòd principaliter lex nova est lex indita (1), secundariò autem est lex scripta.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in Scriptura Evangelii non continentur nisi ea quæ pertinent ad gratiam Spiritûs sancti, vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum hujus gratiæ. Sicut dispositiva quidem, quantùm ad intellectum, per fidem, per quam datur Spiritûs sancti gratia, continentur in Evangelio ea quæ pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi; secundùm affectum verò continentur in Evangelio ea quæ pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax Spiritûs sancti gratiæ. Mundus enim, id est amatores mundi, non potest capere Spiritum sanctum, ut habetur (Joan. XIV). Usus verò spiritualis gratiæ est in operibus virtutum, ad quæ multipliciter Scriptura novi Testamenti homines exhortatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd dupliciter est aliquid inditum homini : uno modo quasi pertinens ad naturam humanam, et sic lex naturalis est lex indita homini ; alio modo est aliquid inditum homini, quasi naturæ superadditum per gratiæ donum ; et hoc modo lex nova est indita homini, non solùm indicans quid sit faciendum, sed etiam adjuvans ad implendum (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd nullus unquam habuit gratiam Spiritûs sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. Per fidem autem Christi pertinet homo ad novum Testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiæ indita, secundùm hoc ad novum Testamentum pertinebant.

ARTICULUS II. — UTRUM LEX NOVA JUSTIFICET (3).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova non justificet. Nullus enim justificatur nisi legi Dei obediat, secundùm illud (Hebr. V, 9) : *Factus est*, scilicet Christus, *omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ.* Sed Evangelium non semper hoc operatur quòd homines ei obediant; dicitur enim (Roman. X, 16) : *Non omnes obediunt Evangelio.* Ergo lex nova non justificat.

(1) Sed observandum est aliter esse inditam quàm legem naturalem, ut explicat ipse S. Doctor (in respons. ad 2).

(2) Quod à conc. Milevit. ita definitum fuit (can. 3) : *Quicumque dixerit gratiam Dei in qua justificamur per Jesum Christum Dominum Nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere, quæ jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium ut non committantur; anathema sit.*

(3) Juxta mentem D. Thomæ, si lex nova spectetur secundùm id quod in ea est principale, verè justificat; si autem spectetur id quod in illa est secundarium, non justificat.

2. Præterea, Apostolus probat (ad Rom.) quòd lex vetus non justificabat, quia eâ adveniente prævaricatio crevit; dicitur enim (Rom. IV, 15) : *Lex iram operatur ; ubi enim non est lex, nec prævaricatio.* Sed multò magis lex nova prævaricationem addidit ; majori enim pœnâ est dignus qui post legem novam datam adhuc peccat, secundùm illud (Hebr. X, 28) : *Irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione duobus, vel tribus testibus moritur ; quantò magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit?* etc. Ergo lex nova non justificat, sicut nec vetus.

3. Præterea, justificare est proprius effectus Dei, secundùm illud (Rom. VIII, 33) : *Deus est qui justificat.* Sed lex vetus fuit à Deo, sicut et lex nova. Ergo lex nova non magis justificat quàm lex vetus.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. I, 16) : *Non erubesco Evangelium ; virtus enim Dei est in salutem omni credenti.* Non autem est salus nisi justificatis. Ergo lex Evangelii justificat.

CONCLUSIO. — Lex evangelica, cùm sit ipsa Spiritûs sancti gratia, necessariò hominem justificat ; non autem ea quæ scriptis traduntur, ipsum hominem justificare possunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc. in corp. et ad 1), ad legem Evangelii duo pertinent : unum quidem principaliter, scilicet ipsa gratia Spiritûs sancti interiùs data ; et quantùm ad hoc nova lex justificat. Unde Augustinus dicit, in lib. De spiritu et littera (cap. 17, circ. princ.) : « Ibi, scilicet in veteri Testamento, lex extrinsecùs est posita, quâ injusti terrerentur ; hìc, scilicet in novo Testamento, intrinsecùs data est quâ justificarentur. » Aliud pertinet ad legem Evangelii secundariò, scilicet documenta fidei et præcepta ordinantia affectum humanum et humanos actus ; et quantùm ad hoc nova lex non justificat. Unde Apostolus dicit (II. Cor. III, 6) : *Littera occidit, spiritus autem vivificat* ; et Augustinus exponit (lib. De spiritu et littera, cap. 14 et 17), quòd per litteram intelligitur quælibet scriptura extra homines existens, etiam moralium præceptorum, qualia continentur in Evangelio ; unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interiùs gratia fidei sanans (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa objectio procedit de lege nova, non quantùm ad id quod est principale in ipsa, sed quantùm ad id quod est secundarium in ipsa ; scilicet quantùm ad documenta et præcepta exteriùs homini posita vel scripto vel verbo.

Ad *secundum* dicendum, quòd gratia novi Testamenti, etsi adjuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono, ut homo peccare non possit ; hoc enim pertinet ad statum gloriæ. Et ideo si quis post acceptam gratiam novi Testamenti peccaverit, majori pœnâ est dignus ; tanquam majoribus beneficiis ingratus, et auxilio sibi dato non utens ; nec tamen propter hoc dicitur quòd lex nova iram operatur ; quia quantùm est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum.

Ad *tertium* dicendum, quòd legem novam et veterem unus Deus dedit, sed aliter et aliter : nam legem veterem dedit scriptam in tabulis lapideis ; legem autem novam dedit scriptam in tabulis cordis carnalibus, ut Apostolus dicit (II. Cor. III). Proinde, sicut Augustinus dicit (lib. De spiritu et littera, cap. 18, in princ.), « litteram istam extra hominem scriptam, et ministrationem mortis, et ministrationem damnationis Apostolus appellat ; hanc autem, scilicet novi Testamenti legem, ministrationem spiritùs, et minis-

(1) Hinc modò docet Scriptura legem justificare, modò contrarium videtur innuere : *Vos mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis. Abierunt retrò,* etc.

trationem justitiæ dicit; quia per donum Spiritûs operamur justitiam, et à prævaricationis damnatione liberamur. »

ARTICULUS III. — UTRUM LEX NOVA DEBUERIT DARI A PRINCIPIO MUNDI.

De his etiam supra, quæst XCI, art. 5, ad 2 et 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova debuerit dari à principio mundi. *Non enim est personarum acceptio apud Deum*, ut dicitur (Rom. II, 11). Sed *omnes homines peccaverunt, et egent gloriâ Dei*, ut dicitur (Rom. III, 23). Ergo à principio mundi lex Evangelii dari debuit, ut omnibus per eam subveniretur.

2. Præterea, sicut in diversis locis sunt diversi homines, ita etiam in diversis temporibus. Sed Deus, *qui vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur (I. Tim. II, 4), mandavit Evangelium prædicari in omnibus locis, ut patet (Matth. ult. et Marc. ult.). Ergo omnibus temporibus debuit adesse lex Evangelii, ita quòd à principio mundi daretur.

3. Præterea, magis est necessaria homini salus spiritualis, quæ est æterna, quàm salus corporalis, quæ est temporalis. Sed Deus ab initio mundi providit homini ea quæ sunt necessaria ad salutem corporalem, tradens ejus potestati omnia quæ erant propter hominem creata, ut patet (Gen. I). Ergo etiam lex nova, quæ maximè est necessaria ad salutem spiritualem, debuit hominibus à principio mundi dari.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Corinth. XV, 46) : *Non prius quod spirituale est, sed quod animale.* Sed lex nova est maximè spiritualis. Ergo lex nova non debuit à principio mundi dari.

CONCLUSIO. — Lex nova cùm sit lex gratiæ, imò principaliter ipsa Spiritûs sancti gratia, dari abundanter non debuit, antequam peccati impedimentum, consummatâ per Christum redemptione tolleretur.

Respondeo dicendum quòd triplex ratio potest assignari quare lex nova non debuit dari à principio mundi. Quarum prima est, quia lex nova, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), principaliter est gratia Spiritûs sancti, quæ abundanter dari non debuit, antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur, consummatâ redemptione per Christum. Unde dicitur (Joan. VII, 39) : *Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus.* Et hanc rationem manifestè assignat Apostolus (Rom. VIII, 3), ubi postquam præmiserat de lege spiritûs vitæ, subjungit : *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis.* Secunda ratio potest assignari ex perfectione legis novæ : non enim aliquid ad perfectum adducitur statim à principio, sed quodam temporali successionis ordine; sicut aliquis priùs fit puer, et postmodum vir. Et hanc rationem assignat Apostolus (Galat. III, 24) : *Lex pædagogus noster fuit in Christo, ut ex fide justificemur; at ubi venit fides, jam non sumus sub pædagogo.* Tertia ratio sumitur ex hoc quòd lex nova est lex gratiæ. Et ideo primò oportuit quòd homo relinqueretur sibi in statu veteris legis, ut in peccatum cadendo, suam infirmitatem cognoscens, recognosceret se gratiâ indigere. Et hanc rationem assignat Apostolus (Rom. V, 20), dicens : *Lex subintravit, ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit delictum, superabundavit et gratia* (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd humanum genus propter peccatum

(1) Quandò verò lex nova cœperit obligare non facilè potest definiri. Quidam enim putant quòd statim à morte vel resurrectione Christi : alii quòd à Pentecoste. Verisimilius videtur quòd à Pentecoste cœperit obligare, obligâritque eos qui erant Jerosolymis; reliquos autem sive Judæos, sive gentiles postea, paulatim scilicet successu temporis, secundùm quòd eis promulgata fuerit.

primi parentis meruit privari auxilio gratiæ ; et ideo « quibuscumque non datur, hoc est ex justitia ; quibuscumque autem datur, hoc est ex gratia, » ut Augustinus dicit (lib. De perfectione justitiæ, implic. cap. 4, à med., expressè autem epist. 127, olim 107, à med.). Unde non est acceptio personarum apud Deum (1) ex hoc quòd non omnibus à principio mundi legem gratiæ proposuit, quæ erat debito ordine proponenda, ut dictum est (in corpore articuli).

Ad *secundum* dicendùm, quòd diversitas locorum non variat diversum statum humanis generi qui variatur per temporis successionem ; et ideo omnibus locis proponitur lex nova, non autem omnibus temporibus, licet omni tempore fuerint aliqui ad novum Testamentum pertinentes, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 3).

Ad *tertium* dicendum, quòd ea quæ pertinent ad salutem corporalem, deserviunt homini quantùm ad naturam, quæ non tollitur per peccatum ; sed ea quæ pertinent ad spiritualem salutem, ordinantur ad gratiam, quæ amittitur per peccatum ; et ideo non est similis ratio de utrisque.

ARTICULUS IV. — UTRUM LEX NOVA SIT DURATURA USQUE AD FINEM MUNDI (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova non sit duratura usque ad finem mundi. Quia, ut Apostolus dicit (I. Corinth. XIII, 10), *cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Sed lex nova ex parte est; dicit enim Apostolus (ibid.) : *Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus*. Ergo lex nova evacuanda est, alio perfectiori statu succedente.

2. Præterea, Dominus (Joan. XVI) promisit discipulis suis in adventu Spiritûs sancti Paracleti cognitionem omnis veritatis. Sed nondum Ecclesia omnem veritatem cognoscit in statu novi Testamenti. Ergo expectandus est alius status, in quo per Spiritum sanctum omnis veritas manifestetur.

3. Præterea, sicut Pater est alius à Filio, et Filius à Patre ; ita Spiritus sanctus à Patre et Filio. Sed fuit quidam status conveniens personæ Patris, scilicet status veteris legis, in quo homines generationi intendebant ; similiter etiam est alius status conveniens personæ Filii, scilicet status novæ legis, in quo clerici intendentes sapientiæ, quæ appropriatur Filio, principantur. Ergo erit status tertius Spiritûs sancti, in quo spirituales viri principabantur.

4. Præterea, Dominus dicit (Matth. XXIV, 14) : *Prædicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, et tunc veniet consummatio*. Sed Evangelium Christi jamdiu est prædicatum in universo orbe, nec tamen adhuc venit consummatio. Ergo Evangelium Christi non est Evangelium regni, sed futurum est aliud Evangelium Spiritûs sancti, quasi alia lex.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Matth. XXIV, 34) : *Dico vobis quia non præteribit generatio hæc, donec omnia fiant* : quod Chrysostomus (hom. LXXVIII in Matth., parum à princ.) exponit de generatione fidelium Christi. Ergo status fidelium Christi manebit usque ad consummationem sæculi.

CONCLUSIO. — Lex nova cùm omnibus modis perfecta sit, nulla alia lex ei succedet, sed usque ad sæculi consummationem est duratura.

Respondeo dicendum quòd status mundi variari potest dupliciter : uno modo secundùm diversitatem legis ; et sic huic statui novæ legis nullus alius status succedet. Successit enim status novæ legis statui veteris legis, tan-

(1) In his quæ merè gratuita sunt locum non habet personarum acceptio, quemadmodum hic indicat S. Doctor et supra (quæst. XCVIII, art. 4 ad 2 et alibi.

(2) Sententiam à S. Doctore in hoc articulo traditam Suarez tenet ut certissimam et eam argumentis maximi momenti comprobat.

quam perfectior imperfectiori. Nullus autem status præsentis vitæ potest esse perfectior quàm status novæ legis; nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quàm quod immediatè in finem ultimum introducit; hoc autem facit nova lex : unde Apostolus dicit (Hebr. x, 19) : *Habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam, accedamus.* Unde non potest esse aliquis perfectior status præsentis vitæ quàm status novæ legis : quia tantò est unumquodque perfectius, quantò est ultimo fini propinquius. Alio modo status hominum variari potest, secundùm quòd homines diversimodè se habent ad eamdem legem, vel perfectiùs, vel minùs perfectè; et sic status veteris legis frequenter fuit mutatus; cùm quandoque leges optimè custodirentur, quandoque autem omnino prætermitterentur. Sicut etiam et status novæ legis diversificatur secundùm diversa loca et tempora et personas, inquantum gratia Spiritûs sancti perfectiùs vel minùs perfectè ab aliquibus habetur. Non est tamen expectandum quòd sit aliquis status futurus in quo perfectiùs gratia Spiritûs sancti habeatur, quàm hactenùs habita fuerit, et maximè ab Apostolis, qui *primitias Spiritûs acceperunt,* id est, « et tempore priùs, et cæteris abundantiùs, » ut Glossa interl. dicit (Rom. VIII).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Dionysius dicit (De eccles. hier. cap. 5, parum à princ.), triplex est hominum status. Primus quidem veteris legis; secundus novæ legis; tertius status succedit non in hac vita, sed in futura, scilicet in patria. Sed sicut primus status est figuralis et imperfectus respectu statûs Evangelii, ita hic status est figuralis et imperfectus respectu statûs patriæ, quo veniente, iste status evacuatur, sicut dicitur (I. Corinth. XIII, 12) : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.*

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (lib. Contra Faustum, ubi non occurrit, sed habetur in lib. De hæresib., hæresi 26 et 46), Montanus et Priscilla (1) posuerunt, quòd promissio Domini de Spiritu sancto dando non fuit completa in apostolis, sed in eis. Et similiter Manichæi posuerunt, quòd fuit completa in Manichæo (2), quem dicebant esse Spiritum Paracletum. Et ideo utrique non recipiebant Actus apostolorum, in quibus manifestè ostenditur quòd illa promissio fuit in apostolis completa, sicut Dominus iteratò eis promisit (Act. I, 5) : *Baptizamini Spiritu sancto non post multos hos dies;* quod impletum legitur (Act. II). Sed istæ vanitates (3) excluduntur per hoc quod dicitur (Joan. VII, 39) : *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum Jesus erat glorificatus.* Ex quo datur intelligi quòd statim glorificato Christo in resurrectione et ascensione, fuit Spiritus sanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorumcumque vanitas qui dicerent esse expectandum aliud tempus Spiritûs sancti. Docuit autem Spiritus sanctus apostolos omnem veritatem de his quæ pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis et de agendis; non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus; hoc enim ad eos non pertinebat, secundùm illud (Act. I, 7) : *Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quæ Pater posuit in potestate sua.*

Ad *tertium* dicendum, quòd lex vetus non solùm fuit Patris, sed etiam Filii, quia Christus in veteri lege figurabatur; unde Dominus dicit (Joan. V, 46) : *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scrip-*

(1) Montanus circa annum Domini 173, docuit legem à Christo datam velut imperfectam, suo sæculo esse finitam, et in ejus locum se, tanquam Paracletum, aliam perfectiorem afferre.

(2) Stultitia Manetis aut manichæorum ferè eadem fuit ac Montani dementia. Novum enim Paracletum expectabant.

(3) Al. *varietates.*

sit. Similiter etiam lex nova non solùm est Christi, sed etiam Spiritûs sancti, secundùm illud (Rom. VIII, 2) : *Lex Spiritûs vitæ in Christo Jesu*, etc., unde non est expectanda alia lex quæ sit Spiritûs sancti.

Ad *quartum* dicendum, quòd cùm Christus statim in principio evangelicæ prædicationis dixerit (Matth. III, 2) : *Appropinquavit regnum cœlorum*, stultissimum est dicere quòd Evangelium Christi non sit Evangelium regni. Sed prædicatio Evangelii Christi potest intelligi dupliciter : uno modo quantùm ad divulgationem notitiæ Christi; et sic prædicatum fuit Evangelium in universo orbe (1), etiam tempore Apostolorum, ut Chrysostomus dicit (hom. LXXVI in Matth., aliquant. à princ.). Et secundùm hoc quod additur : *Et tunc erit consummatio*, intelligitur hoc de destructione Jerusalem, de qua tunc ad litteram loquebatur. Alio modo potest intelligi prædicatio Evangelii in universo orbe cum pleno effectu, ita scilicet quòd in qualibet gente fundetur Ecclesia; et ita, sicut dicit Augustinus (epistola ad Hesych., circa med.), « nondum est prædicatum Evangelium in universo orbe; » sed hoc facto, veniet consummatio mundi.

QUÆSTIO CVII.

DE COMPARATIONE LEGIS NOVÆ AD VETEREM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de comparatione legis novæ ad legem veterem; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm lex nova sit alia lex à lege veteri. — 2° Utrùm lex nova impleat veterem. — 3° Utrùm lex nova contineatur in veteri. — 4° Quæ sit gravior; utrùm lex nova vel vetus.

ARTICULUS I. — UTRUM LEX NOVA SIT ALIA A LEGE VETERI.

De his etiam supra, quæst. LI, art. 5, et Gal. I, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova non sit alia à lege veteri. Utraque enim lex datur fidem Dei habentibus : quia *sine fide est impossibile placere Deo*, ut dicitur (Hebr. XI, 6). Sed eadem fides est antiquorum et modernorum, ut dicitur in Glossa (Matth. XXI). Ergo etiam est eadem lex.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro Contra Adamantium (vel Adimantum) Manichæi discipulum (cap. 17, inter princ. et med.), quòd « brevis differentia legis et Evangelii est, timor et amor. » Sed secundùm hæc duo, nova lex et vetus diversificari non possunt; quia etiam in veteri lege proponuntur præcepta charitatis (Levit. XIX, 18) : *Diliges proximum tuum*; et (Deut. VI, 5) : *Diliges Dominum Deum tuum*. Similiter etiam diversificari non possunt per aliam differentiam quam Augustinus assignat contra Faustum (lib. IV, cap. 11), quòd « vetus Testamentum habuit promissa temporalia, novum Testamentum habet promissa spiritualia et æterna; » quia etiam in novo Testamento promittuntur aliqua promissa temporalia, secundùm illud (Marc. X, 30) : *Accipietis centies tantum in tempore hoc, domos, et fratres*, etc.; et in veteri Testamento sperabantur promissa spiritualia et æterna, secundùm illud (Hebr. XI, 16) : *Nunc autem meliorem (patriam) appetunt, id est, cœlestem*; quod dicitur de antiquis Patribus. Ergo videtur quòd nova lex non sit alia à veteri.

3. Præterea, Apostolus videtur distinguere utramque legem (Rom. III), veterem legem appellans *legem factorum*, legem verò novam appellans

(1) Temporibus apostolorum jam fuerat ita prædicatum Evangelium, quippe ad maximam orbis tunc reperti et cogniti partem jam pervenerat notitia Evangelii Christi.

legem fidei. Sed lex vetus fuit etiam *lex fidei*, secundùm illud (Hebr. XI, 39): *Omnes testimonio fidei probati sunt*; quod dicit de patribus veteris Testamenti. Similiter etiam lex nova est *lex factorum :* dicitur enim (Matth. v, 44): *Benefacite his qui oderunt vos*; et (Luc. XXII, 19) : *Hoc facite in meam commemorationem.* Ergo lex nova non est alia à lege veteri.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Hebr. VII, 12) : *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed aliud est sacerdotium novi et veteris Testamenti, ut ibidem Apostolus probat. Ergo est etiam alia lex.

CONCLUSIO. — Cùm lex nova, lex charitatis sit, et propinquiùs ad Deum ducat quàm vetus, quæ puerorum pædagogus est, ab invicem distinguuntur, licèt non specie : quia ad eumdem finem, nempe ut Deo subdantur, utraque tendit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XC, art. 2), omnis lex ordinat conversationem humanam in ordine ad aliquem finem. Ea autem quæ ordinantur ad finem, secundùm rationem finis dupliciter diversificari possunt : uno modo quia ordinantur ad diversos fines; et hæc est diversitas speciei, maximè si sit finis proximus. Alio modo secundùm propinquitatem ad finem, vel distantiam ab ipso ; sicut patet quòd motus differunt specie, secundùm quòd ordinantur ad diversos terminos; secundùm verò quòd una pars motûs est propinquior termino quàm alia, attenditur differentia in motu secundùm perfectum et imperfectum. Sic ergo duæ leges distingui possunt dupliciter : uno modo quasi omnino diversæ, utpote ordinatæ ad diversos fines ; sicut lex civitatis quæ esset ordinata ad hoc quòd populus dominaretur, esset specie differens ab illa lege quæ esset ad hoc ordinata quòd optimates civitatis dominarentur : alio modo duæ leges distingui possunt, secundùm quòd una propinquiùs ordinat ad finem, alia verò remotiùs; putà in una et eadem civitate dicitur alia lex quæ imponitur viris perfectis, qui statim possunt exequi ea quæ pertinent ad bonum commune, et alia lex datur de disciplina puerorum, qui sunt instruendi qualiter postmodum opera virorum exequantur. Dicendum est ergo quòd secundùm primum modum lex nova non est alia à lege veteri; quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo. Est autem unus Deus et novi et veteris Testamenti, secundùm illud (Rom. III, 30) : *Unus Deus est qui justificat circumcisionem ex fide, et præputium per fidem.* Alio modo lex nova est alia à lege veteri, quia lex vetus est quasi pædagogus puerorum, ut Apostolus dicit (ad Gal. III); lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex charitatis, de qua Apostolus dicit (ad Coloss. III) quòd est *vinculum perfectionis* (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd unitas fidei utriusque Testamenti attestatur unitati finis. Dictum est enim supra (quæst. LXII, art. 1 et 2) quòd objectum theologicarum virtutum, inter quas est fides, est finis ultimus. Sed tamen fides habet alium statum in veteri et in nova lege; nam quod illi credebant futurum, nos credimus factum.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnes differentiæ quæ assignantur inter novam legem et veterem, accipiuntur secundùm perfectum et imperfectum. Præcepta enim legis cujuslibet dantur de actibus virtutum. Ad facienda autem virtutum opera aliter inclinantur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum, et aliter illi qui sunt per habitum virtutis perfecti. Illi enim qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agen-

(1) Utriusque legis discrimen in eo consistebat 1° quòd veteris legis primarius promulgator fuerit Moyses, novæ autem Christus; 2° quòd lex vetus promitteret corporalia et temporalia, nova verò principaliter spiritualia et æterna; 3° quòd lex nova habeat vim sanctificandi, quâ caruit lex vetus.

dum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca, putà ex comminatione pœnarum, vel ex promissione aliquarum extrinsecarum remunerationum, putà honoris, vel divitiarum, vel alicujus hujusmodi; et ideo lex vetus, quæ dabatur imperfectis, id est nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur lex timoris (1), inquantum inducebat ad observationem præceptorum per comminationem quarumdam pœnarum; et dicitur habere temporalia quædam promissa. Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam pœnam aut remunerationem extrinsecam; et ideo lex nova, cujus principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur lex amoris; et dicitur habere promissa spiritualia et æterna, quæ sunt objecta virtutis, præcipuè charitatis; et ita per se in ea inclinantur, non quasi in extranea, sed quasi in propria. Et propter hoc etiam lex vetus dicitur cohibere manum, non animum; quia qui timore pœnæ ab aliquo peccato abstinet, non simpliciter ejus voluntas à peccato recedit, sicut recedit voluntas ejus qui amore justitiæ abstinet à peccato; et propter hoc lex nova, quæ est lex amoris, dicitur animum cohibere. Fuerunt tamen aliqui in statu veteris Testamenti habentes charitatem et gratiam Spiritûs sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales et æternas; et secundùm hoc pertinebant ad legem novam. Similiter etiam in novo Testamento sunt aliqui carnales, nondum pertingentes ad perfectionem novæ legis, quos oportuit etiam in novo Testamento induci ad virtutis opera per timorem pœnarum, et per aliqua temporalia promissa. Lex autem vetus, etsi præcepta charitatis daret, non tamen per eam dabatur Spiritus sanctus, per quem *diffunditur charitas in cordibus nostris*, ut dicitur (Rom. v).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. CVI, art. 1 et 2), lex nova dicitur *lex fidei*, inquantum ejus principalitas consistit in ipsa gratia, quæ interiùs datur credentibus; unde dicitur *gratia fidei*. Habet autem secundariò aliqua facta et moralia et sacramentalia; sed in his non consistit principalitas legis novæ, sicut principalitas veteris legis in eis consistebat. Illi autem qui in veteri Testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundùm hoc ad novum Testamentum pertinebant; non enim justificabantur nisi per fidem Christi, qui est auctor novi Testamenti. Unde et de Moyse dicit Apostolus (Hebr. XI, 26), quòd *majores divitias æstimabat thesauro Ægyptiorum improperium Christi*.

ARTICULUS II. — UTRUM LEX NOVA LEGEM VETEREM IMPLEAT.

De his etiam 2 2, quæst. CIV, art. 6 ad 2, et Sent. II, dist. 9, art. 8 ad 4, et IV, dist. 44, quæst. II, art. 2 ad 3, et Rom. III, fin. et Ephes. II, lect. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova legem veterem non impleat. Impletio enim contrariatur evacuationi. Sed lex nova evacuat vel excludit observantias legis veteris; dicit enim Apostolus (Gal. v, 2): *Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit*. Ergo lex nova non est impletiva veteris legis.

2. Præterea, contrarium non est impletivum sui contrarii. Sed Dominus in lege nova proposuit quædam præcepta contraria præceptis veteris legis; dicitur enim (Matth. v, 31): *Audistis quia dictum est antiquis : Quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii. Ego autem dico vobis : Quicumque dimiserit uxorem suam, facit eam mœchari;* et idem consequenter patet in prohibitione juramenti, et etiam in prohibitione talionis, et in odio inimicorum. Similiter etiam videtur Dominus exclu-

(1) Hinc Apostolus ipse dicit (Gal. IV) : *Quanto tempore hæres parvulus est, nihil differt a servo, etc.*

sisse præcepta veteris legis de discretione ciborum (Matth. xv, 11), dicens: *Non quod intrat in os coinquinat hominem.* Ergo lex nova non est impletiva veteris.

3. Præterea, quicumque contra legem agit, non implet legem. Sed Christus in aliquibus contra legem fecit: tetigit enim leprosum, ut dicitur (Matth. VIII), quod erat contra legem: similiter etiam videtur sabbatum pluries violasse, unde de eo dicebant Judæi (Joan. IX, 16): *Non est hic homo à Deo, qui sabbatum non custodit.* Ergo Christus non implevit legem; et ita lex nova data à Christo non est veteris impletiva.

4. Præterea, in veteri lege continebantur præcepta moralia, cæremonialia et judicialia, ut supra dictum est (quæst. XCIX, art. 4). Sed Dominus (Matth. v), ubi quantùm ad aliqua legem implevit, nullam mentionem videtur facere de judicialibus et cæremonialibus. Ergo videtur quòd lex nova non sit totaliter veteris impletiva.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Matth. v, 17): *Non veni solvere legem, sed adimplere*; et postea subdit: *Iota unum, aut unus apex non præteribit à lege, donec omnia fiant.*

CONCLUSIO. — Lex nova quatenùs exhibet quod vetus promittebat et figurabat, eam implet; Christi quoque tum opere, cùm ille legem veterem servavit; tum doctrinâ, cùm ille eam exposuit, perfectionisque consilia superaddidit, lex vetus impleta est.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), lex nova comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Omne autem perfectum adimplet id quod imperfecto deest: et secundùm hoc lex nova adimplet veterem legem, inquantum supplet illud quod veteri legi deerat. In veteri autem lege duo possunt considerari: scilicet finis, et præcepta contenta in lege. Finis verò cujuslibet legis est ut homines efficiantur justi et virtuosi, ut dictum est (quæst. XCII, art. 2). Unde et finis veteris legis erat justificatio hominum, quam quidem lex efficere non poterat, sed figurabat quibusdam cæremonialibus factis, et promittebat verbis: et quantùm ad hoc lex nova implet veterem legem justificando per virtutem passionis Christi; et hoc est quod Apostolus dicit (Rom. VIII, 3): *Quod impossibile erat legi, Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis.* Et quantùm ad hoc lex nova exhibet quod lex vetus promittebat, secundùm illud (II. Corinth. I, 20): *Quotquot promissiones Dei sunt, in illo est,* id est, in Christo. Et iterùm quantùm ad hoc complet etiam quod vetus lex figurabat: unde (Colos. II, 17) dicitur de cæremonialibus quòd erant *umbra futurorum; corpus autem Christi,* id est, veritas pertinet ad Christum; unde lex nova dicitur *lex veritatis,* lex autem vetus *umbræ* vel *figuræ.* Præcepta verò veteris legis adimplevit Christus opere et doctrinâ: opere quidem, quia circumcidi voluit, et alia observare quæ erant tempore illo observanda, secundùm illud (Galat. IV, 4): *Factum sub lege.* Suâ autem doctrinâ adimplevit præcepta legis tripliciter: primò quidem verum intellectum legis exprimendo, sicut patet in homicidio et adulterio, in quorum prohibitione Scribæ et Pharisæi non intelligebant nisi exteriorem actum prohibitum; unde Dominus legem adimplevit, ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione. Secundò adimplevit Dominus præcepta legis, ordinando quomodo tutiùs observaretur quod lex vetus statuerat: sicut lex vetus statuerat ut homo non pejeraret, et hoc tutiùs observatur, si omnino à juramento abstineat, nisi in causa necessitatis. Tertiò adimplevit Dominus præcepta legis, superaddendo quædam perfectionis consilia, ut patet

(Matth. xix, 21), ubi dicenti se observasse præcepta veteris legis dicit : *Unum tibi deest : si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes*, etc.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd lex nova non evacuat observantiam veteris legis, nisi quantùm ad cæremonialia, ut supra dictum est (qu. CIII, art. 3 et 4). Hæc autem erant in figuram futuri. Unde ex hoc ipso quòd cæremonialia præcepta sunt impleta perfectis his quæ figurabantur, non sunt ulteriùs observanda; quia si observarentur, adhuc significaretur aliquid ut futurum, et non impletum; sicut etiam promissio futuri doni locum jam non habet, promissione jam impletâ per doni exhibitionem. Et per hunc modum cæremoniæ legis tolluntur, cùm implentur.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. xix, cap. 26, in princ.), « præcepta illa Domini non sunt contraria præceptis veteris legis. Quod enim Dominus præcepit de uxore non dimittenda, non est contrarium ei quod lex præcepit; neque enim ait lex : *Qui voluerit, dimittat uxorem*, cui esset contrarium *non dimittere;* sed utique nolebat dimitti uxorem à viro, qui hanc interposuit moram, ut in dissidium animus præceps libelli conscriptione refractus absisteret. » Unde Dominus ad hoc confirmandum, ut non facilè uxor dimittatur, solam causam fornicationis excepit. Et idem etiam dicendum est in prohibitione juramenti (1), sicut dictum est (in corp.); et idem etiam patet in prohibitione talionis; taxavit enim modum vindictæ lex, ut non procederetur ad immoderatam vindictam; à qua Dominus perfectiùs removit eum quem monuit omnino à vindicta abstinere. Circa odium verò inimicorum removit falsum Pharisæorum intellectum, nos monens ut persona odio non haberetur, sed culpa. Circa discretionem verò ciborum, quæ cæremonialis erat, Dominus non mandavit ut nunc non observaretur; sed ostendit quòd nulli cibi secundùm suam naturam erant immundi, sed solùm secundùm figuram, ut supra dictum est (qu. CII, art. 6 ad 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd tactus leprosi erat prohibitus in veteri lege, quia ex hoc incurrebat homo quamdam irregularitatis immunditiam, sicut et ex tactu mortui, ut supra dictum est (qu. CII, art. 5 ad 4). Sed Dominus, qui erat mundator leprosi, immunditiam incurrere non poterat. Per ea autem quæ fecit in sabbato, sabbatum non solvit secundùm rei veritatem; sicut ipsemet in Evangelio (Matth. XII) ostendit : tum quia operabatur miracula virtute divinâ, quæ semper operatur in rebus; tum quia salutis humanæ opera faciebat, cùm Pharisæi etiam saluti animalium in die sabbati providerent; tum etiam quia ratione necessitatis discipulos excusavit in sabbato spicas colligentes. Sed videbatur solvere secundùm superstitiosum intellectum Pharisæorum, qui credebant etiam à salubribus operibus esse in die sabbati abstinendum; quod erat contra intentionem legis.

Ad *quartum* dicendum, quòd cæremonialia præcepta legis non commemorantur (Matth. v), quia eorum observantia totaliter excluditur per impletionem, ut dictum est (in corp. et ad 1). De judicialibus verò præceptis commemoravit præceptum talionis, ut quod de hoc diceretur, de omnibus aliis esset intelligendum. In quo quidem præcepto docuit legis intentionem non esse ad hoc quòd pœna talionis quæreretur propter livorem vindictæ, quem ipse excludit, monens quòd homo debet esse paratus etiam majores injurias sufferre, sed solùm propter amorem justitiæ; quod adhuc in nova lege remanet.

(1) Quoad juramentum nihil præcepit Christus contra legem, quia non vetuit juramentum, sed tantùm vetuit ne promiscuè et in communi sermone juretur, id quod ad hoc valet ut juramentum melius observetur, et sic de aliis in hoc loco citatis.

ARTICULUS III. — UTRUM LEX NOVA IN LEGE VETERI CONTINEATUR.

De his etiam Gal. II, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova in lege veteri non contineatur : lex enim nova præcipuè in fide consistit, unde dicitur lex fidei, ut patet (Rom. III). Sed multa credenda traduntur in nova lege, quæ in veteri lege non continentur. Ergo lex nova non continetur in veteri.

2. Præterea, quædam Glossa (Chrys. in Oper. imperf., hom. x, sub fin.) dicit (Matth. v), super illud : *Qui solverit unum de mandatis istis minimis*, quòd « mandata legis sunt minora, in Evangelio verò sunt mandata majora. » Majus autem non potest contineri in minori. Ergo lex nova non continetur in veteri.

3. Præterea, quod continetur in altero, simul habetur habito illo. Si igitur lex nova contineretur in veteri, sequeretur quòd habitâ veteri lege, habeatur et nova. Superfluum igitur fuit, habitâ veteri lege, iterum dari novam. Non ergo nova lex continetur in veteri.

Sed *contra* est quod dicitur (Ezech. I, 16) : *Rota erat in rota*, id est, « novum Testamentum in veteri, » ut Gregorius exponit (hom. VI in Ezech. ante med.).

CONCLUSIO. — Quoniam omnia novæ legis præcepta in veteri implicitè aut sub figura latebant, rectè dicitur nova lex in veteri, ut frumentum in spica, aut arbor in semine contineri.

Respondeo dicendum quòd aliquid continetur in alio dupliciter : uno modo in actu, sicut locatum in loco; alio modo virtute, sicut effectus in causa, vel completum in incompleto (1), sicut genus continet species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine; et per hunc modum nova lex continetur in veteri. Dictum est enim (art. 1 hujus quæst. in corp. et ad 2) quòd nova lex comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Unde Chrysostomus (ex quo non occurrit, sed ex Victoria Antioch. in comment. supra hunc loc. colligi potest), exponens illud quod habetur (Marc. IV) : *Ultrò terra fructificat, primùm herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica*, sic dicit : « Primò herbam fructificat in lege naturæ, postmodum spicas in lege Moysi, postea plenum frumentum in Evangelio. » Sic igitur est lex nova in veteri sicut fructus in spica (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnia quæ credenda traduntur in novo Testamento explicitè et apertè, traduntur credenda in veteri Testamento, sed implicitè et sub figura; et secundùm hoc etiam quantùm ad credenda lex nova continetur in veteri.

Ad *secundum* dicendum, quòd præcepta novæ legis dicuntur esse majora quàm præcepta veteris legis, quantùm ad explicitam manifestationem; sed quantùm ad ipsam substantiam præceptorum novi Testamenti, omnia continentur in veteri Testamento. Unde Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. XIX, cap. 23 et 28) quòd « pene omnia quæ monuit vel præcepit Dominus, ubi adjungebat : *Ego autem dico vobis*, inveniuntur etiam in illis veteribus libris. Sed quia non intelligebant homicidium nisi peremptionem corporis humani, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari. » Et quantùm ad hujusmodi manifestationes, præcepta novæ legis dicuntur majora præceptis veteris legis; nihil tamen prohibet majus in minori virtute contineri, sicut arbor continetur in semine.

(1) Ita Garcia cum sequentibus editionibus. Cod. Alcan., *complementum in incompleto*. Edit. Rom. aliæque, *complementum in complemento*.

(2) Quod intelligendum est quoad esse significativum, non quoad esse causativum, ita scilicet quòd quæ in nova lege sunt expressè, in veteri erant implicitè et figurativè, vel repræsentativè.

Ad *tertium* dicendum, quòd illud quod implicitè datum est, oportet explicari; et ideo post veterem legem latam oportuit etiam novam legem dari.

ARTICULUS IV. — UTRUM LEX NOVA SIT GRAVIOR QUAM VETUS.

De his etiam Sent. III, dist. 40, art. 4, quæst. IV, et quodl. IV, art. 15 corp. et Matth. I.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova sit gravior quàm lex vetus. Matth. enim V, super illud : *Qui solverit unum de mandatis his minimis,* dicit Chrysostomus (hom. X, in opere imperf. ad fin.) : « Mandata Moysi in actu facilia sunt, ut : *Non occides; Non adulterabis;* mandata Christi autem, scilicet : *Non irascaris; Non concupiscas*, in actu difficilia sunt. » Ergo lex nova est gravior quàm vetus.

2. Præterea, facilius est terrenâ prosperitate uti quàm tribulationes perpeti. Sed in veteri Testamento observationem veteris legis consequebatur prosperitas temporalis, ut patet (Deut. XXVIII); observatores autem novæ legis consequitur multiplex adversitas, prout dicitur (II. Cor. VI, 4) : *Exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus, in angustiis,* etc. Ergo lex nova est gravior quàm lex vetus.

3. Præterea, quod se habet ex additione ad alterum videtur esse difficilius. Sed lex nova se habet ex additione ad veterem; nam lex vetus prohibuit perjurium, lex nova etiam juramentum; lex vetus prohibuit dissidium uxoris sine libello repudii, lex autem nova omnino dissidium prohibuit, ut patet (Matth. V), secundùm expositionem Augustini (De serm. Domini in monte, lib. I, cap. 14). Ergo lex nova est gravior quàm vetus.

Sed *contra* est quod dicitur (Matth. XI, 28) : *Venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis;* quod exponens Hilarius (cap. XI in Matth., non procul à fin.) dicit : « Legis difficultatibus laborantes, et peccatis sæculi oneratos ad se advocat; » et postmodum de jugo Evangelii subdit : *Jugum enim meum suave est, et onus meum leve.* Ergo lex nova est levior quàm vetus.

CONCLUSIO. — Lex vetus est novâ gravior, ipsa præceptorum multitudine et numerositate; sed quantùm ad expressam cohibitionem interiorum motuum, quæ difficillima est, lex nova gravior est veteri.

Respondeo dicendum quòd circa opera virtutis, de quibus præcepta legis dantur, duplex difficultas attendi potest : una quidem ex parte exteriorum operum, quæ ex seipsis quamdam difficultatem habent et gravitatem; et quantùm ad hoc lex vetus est multò gravior quàm nova (1) : quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus cæremoniis, quàm lex nova, quæ præter præcepta legis naturæ, paucissima superaddidit in doctrina Christi et apostolorum; licèt aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum; in quibus etiam Augustinus dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur. Dicit enim ad inquisitiones Januarii (epist. 55, olim 119, cap. 19, à med.), de quibusdam, quòd « ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei voluit misericordia esse liberam, servilibus premunt oneribus; adeo ut tolerabilior sit conditio Judæorum, qui legalibus sarcinis, non humanis præsumptionibus subjiciuntur. » Alia autem difficultas est circa opera virtutum in interioribus actibus, putà quòd aliquis opus virtutis exerceat promptè et delectabiliter; et circa hoc difficile est virtus : hoc enim non habenti virtutem est valdè difficile, sed per virtutem redditur facile. Et quantùm ad hoc præcepta novæ legis sunt graviora præceptis veteris legis : quia in nova lege prohibentur interiores motus animi, qui expressè in veteri lege non prohibebantur in omni-

(1) Hinc Petrus apostolus dixit : *Quid tentatis imponere jugum super cervices discipulorum, quod neque vos, neque patres nostri potuimus* (Act. XV).

bus etsi in aliquibus prohiberentur, in quibus tamen prohibendis pœna non apponebatur. Hoc autem est difficillimum non habenti virtutem; sicut etiam Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 9, ad fin.), quòd « operari ea quæ justus operatur, facile est; sed operari ea, eo modo quo justus operatur, » scilicet delectabiliter et promptè, « est difficile non habenti justitiam. » Et sic etiam dicitur (I. Joan. v, 3), quòd *mandata ejus gravia non sunt;* quod exponens Augustinus (lib. De nat. et grat. cap. 69), dicit quòd « non sunt gravia amanti, sed non amanti sunt gravia. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur expressè de difficultate novæ legis quantùm ad expressam cohibitionem interiorum motuum.

Ad *secundum* dicendum, quòd adversitates quas patiuntur observatores novæ legis, non sunt ab ipsa lege impositæ; sed tamen propter amorem, in quo ipsa lex consistit, faciliter tolerantur; quia, sicut Augustinus dicit (lib. De Verb. Dom. serm. 9, à med.), « omnia sæva et immania, et facilia et propè nulla efficit amor. »

Ad *tertium* dicendum, quòd illæ additiones ad præcepta veteris legis ad hoc ordinantur ut faciliùs impleatur quod vetus lex mandabat, sicut Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 17 et 19), et ideo per hoc non ostenditur quòd nova lex sit gravior, sed magis quòd sit facilior.

QUÆSTIO CVIII.

DE HIS QUÆ CONTINENTUR IN LEGE NOVA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ continentur in lege nova; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm lex nova debeat aliqua opera exteriora præcipere, vel prohibere. — 2° Utrùm sufficienter se habeat in exterioribus actibus præcipiendis, vel prohibendis. — 3° Utrùm convenienter instituat homines quantùm ad actus interiores. — 4° Utrùm convenienter superaddat consilia præceptis.

ARTICULUS I. — UTRUM LEX NOVA ALIQUOS EXTERIORES ACTUS DEBEAT PRÆCIPERE, VEL PROHIBERE (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova nullos exteriores actus debeat præcipere, vel prohibere. Lex enim nova est Evangelium regni, secundùm illud (Matth. XXIV): *Prædicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe.* Sed regnum Dei non consistit in exterioribus actibus, sed solùm in interioribus, secundùm illud (Luc. XVII, 21): *Regnum Dei intra vos est;* et (Rom. XIV, 17): *Non est regnum Dei esca et potus; sed justitia et pax, et gaudium in Spiritu sancto.* Ergo lex nova non debet præcipere vel prohibere aliquos exteriores actus.

2. Præterea, lex nova est lex Spiritûs, ut dicitur (Rom. VIII). Sed *ubi spiritus Domini, ibi libertas,* ut dicitur (II. Corinth. III, 17): non est autem libertas, ubi homo obligatur ad aliqua opera exteriora facienda vel vitanda. Ergo lex nova non continet aliqua præcepta vel prohibitiones exteriorum actuum.

3. Præterea, omnes exteriores actus pertinere intelliguntur ad manum, sicut interiores actus pertinent ad animum. Sed hæc ponitur differentia

(1) In hoc articulo S. Doctor Lutherum, Calvinum et alios novatores refellit, qui dogmatizaverunt sub lege nova fidem sine operibus satis esse, ac proindè bona opera non esse ad salutem necessaria, quod à concilio Tridentino profligatum est (sess. VI, can. 21).

inter novam legem et veterem, quòd vetus lex *cohibet manum*, sed lex nova *cohibet animum*. Ergo in lege nova non debent poni prohibitiones et præcepta exteriorum actuum, sed solùm interiorum.

Sed *contra* est quòd per legem novam efficiuntur homines *filii lucis*; unde dicitur (Joan. XII, 36) : *Credite in lucem, ut filii lucis sitis*. Sed filios lucis decet opera lucis facere, et opera tenebrarum abjicere, secundùm illud (Ephes. V, 8) : *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino; ut filii lucis ambulate*. Ergo lex nova quædam exteriora opera debuit prohibere, et quædam præcipere.

CONCLUSIO. — Decuit in lege nova exteriores actus sacramentales institui ad gratiæ susceptionem, et exteriores actus virtutum præcipi, et vitiorum prohiberi; ut gratiâ justificati, Christo interiùs in nobis operanti cooperemur, ad promerendam vitam æternam.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CVI, art. 1 et 2), principalitas legis novæ est gratia Spiritùs sancti, quæ manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cujus humanitatem Deus replevit gratiâ, et exinde est ad nos derivata. Unde dicitur (Joan. I, 14) : *Verbum caro factum est*; et postea subditur : *Plenum gratiæ et veritatis*; et infra : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia*; unde subditur quòd *gratia et veritas per Jesum Christum facta est*. Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia à Verbo incarnato profluens in nos deducatur, et ex gratia interiori, per quam caro spiritui subditur, exteriora quædam opera sensibilia producantur. Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo sicut inducentia aliqualiter ad gratiam; et talia sunt opera sacramentorum, quæ in nova lege sunt instituta, sicut baptismus, Eucharistia et alia hujusmodi. Alia verò sunt opera exteriora, quæ ex instinctu gratiæ producuntur; et in his est quædam differentia attendenda. Quædam enim habent necessariam convenientiam vel contrarietatem ad interiorem gratiam, quæ in fide per dilectionem operante consistit; et hujusmodi exteriora opera sunt præcepta vel prohibita in lege nova, sicut præcepta est confessio fidei, et prohibita negatio; dicitur enim (Matth. X, 13) : *Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo; qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo*. Alia verò sunt opera quæ non habent necessariam contrarietatem vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem; et talia opera non sunt in nova lege præcepta vel prohibita ex prima legis institutione, sed relicta sunt à legislatore (scilicet Christo) unicuique, secundùm quòd aliquis alicujus curam gerere debet; et sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere vel vitare, et cuicumque præsidenti circa talia ordinare suis subditis (1), quid sit in talibus faciendum vel vitandum. Unde etiam quantùm ad hoc dicitur lex Evangelii *lex libertatis*; nam lex vetus multa determinabat, et pauca relinquebat hominum libertati determinanda.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd regnum Dei in interioribus actibus consistit principaliter; sed ex consequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa sine quibus interiores actus esse non possunt; sicut si regnum Dei est interior justitia et pax et gaudium spirituale, necesse est quòd omnes exteriores actus qui repugnant justitiæ aut paci aut gaudio spirituali, repugnent etiam regno Dei; et ideo sunt in Evangelio regni prohibendi : illa

(1) Hinc leges Ecclesiæ quæ pro locorum, temporum ac personarum varietate variâ esse debent.

verò quæ indifferenter se habent respectu horum, putà, comedere hos vel illos cibos, in his non est regnum Dei. Unde Apostolus præmittit : *Non est regnum Dei esca et potus.*

Ad *secundum* dicendum, quòd secundùm Philosophum (Metaph. lib. I, cap. 2, circ. med.), « liber est qui sui causa est. » Ille ergo liberè aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suæ naturæ convenienti, ex seipso agit; quia habitus inclinat in modum naturæ. » Si verò habitus esset naturæ repugnans, homo non ageret, secundùm quòd est ipse, sed secundùm aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia Spiritûs sancti est sicut interior habitus nobis infusus, inclinans nos ad rectè operandum; facit nos liberè operari ea quæ conveniunt gratiæ, et vitare ea quæ gratiæ repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo, quia non arctat nos ad facienda vel vitanda aliqua, nisi quæ de se sunt vel necessaria, vel repugnantia saluti, quæ cadunt sub præcepto vel prohibitione legis. Secundò, quia hujusmodi præcepta vel prohibitiones facit nos liberè implere, inquantum ex interiori instinctu gratiæ ea implemus. Et propter hæc duo lex nova dicitur *lex perfectæ libertatis* (Jacobi I, 25).

Ad *tertium* dicendum, quòd lex nova prohibendo animum ab inordinatis motibus, oportet etiam quòd cohibeat manum ab inordinatis actibus, qui sunt effectus interiorum motuum.

ARTICULUS II. — UTRUM LEX NOVA SUFFICIENTER EXTERIORES ACTUS ORDINAVERIT.

De his etiam infra, art. 4, et quodl. IV, art. 13.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova insufficienter exteriores actus ordinaverit. Ad legem enim novam præcipuè pertinere videtur fides per dilectionem operans, secundùm illud (Galat. V, 6) : *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per dilectionem operatur.* Sed lex nova explicavit quædam credenda, quæ non erant in veteri lege explicita, sicut de fide Trinitatis. Ergo etiam debuit superaddere aliqua exteriora opera moralia, quæ non erant in veteri lege determinata.

2. Præterea, in veteri lege non solùm sunt instituta sacramenta, sed etiam aliqua sacra, ut supra dictum est (quæst. CI, art. 4, et quæst. CII, art. 4). Sed in nova lege, etsi sint instituta aliqua sacramenta, nulla tamen sacra instituta à Deo videntur; putà quæ pertineant vel ad sanctificationem alicujus templi, vel vasorum, vel etiam ad aliquam solemnitatem celebrandam. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

3. Præterea, in veteri lege sicut erant quædam observantiæ pertinentes ad Dei ministros; ita etiam erant quædam observantiæ pertinentes ad populum, ut supra dictum est (quæst. CI, art. 4, et CII, art. 5 et 6), cùm de cæremonialibus veteris legis ageretur. Sed in nova lege videntur aliquæ observantiæ esse datæ ministris Dei, ut patet (Matth. X, 9) : *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecunias in zonis vestris,* et cætera quæ ibi sequuntur, et quæ dicuntur (Luc. IX et X). Ergo etiam debuerunt aliquæ observantiæ institui in nova lege ad populum fidelem pertinentes.

4. Præterea, in veteri lege præter moralia et cæremonialia fuerunt quædam judicialia præcepta. Sed in lege nova non traduntur aliqua judicialia præcepta. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Matth. VII, 24) : *Omnis qui audit verba mea hæc, et facit ea, assimilabitur viro sapienti qui ædificavit domum suam supra petram.* Sed sapiens ædificator nihil omittit eorum quæ sunt

necessaria ad ædificium. Ergo in verbis Christi sufficienter sunt omnia posita quæ pertinent ad salutem humanam.

CONCLUSIO. — Lex nova, exteriores actus sacramentales et morales, qui de se ad rationem virtutis pertinent, præcipiendo vel prohibendo, sufficienter determinavit; cæterorum verò actuum exteriorum, quosdam singulorum hominum, quosdam ecclesiæ præsulum reliquit arbitrio.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), lex nova in exterioribus illa solùm præcipere debuit vel prohibere, per quæ in gratiam introducimur, vel quæ pertinent ad rectum gratiæ usum ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solùm, ideo sacramenta, per quæ gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum, scilicet Baptismum, Eucharistiam, Ordinem ministrorum novæ legis, instituendo apostolos, et septuaginta duos discipulos, et Pœnitentiam, et Matrimonium indivisibile; Confirmationem etiam promisit (1) per Spiritûs sancti missionem; ex ejus etiam institutione apostoli leguntur oleo infirmos ungendo sanasse, ut habetur (Marc. VI), quæ sunt novæ legis sacramenta. Rectus autem gratiæ usus est per opera charitatis; quæ quidem, secundùm quòd sunt de necessitate virtutis, pertinent ad præcepta moralia, quæ etiam in veteri lege tradebantur. Unde quantùm ad hoc lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda. Determinatio autem prædictorum operum in ordine ad cultum Dei pertinet ad præcepta cæremonialia legis; in ordine verò ad proximum, ad judicialia, ut supra dictum est (quæst. XCIX, art. 4); et ideo quia istæ determinationes non sunt secundùm se de necessitate interioris gratiæ, in qua lex consistit, idcirco non cadunt sub præcepto novæ legis, sed relinquuntur humano arbitrio; quædam quidem quantùm ad subditos, quæ scilicet pertinent sigillatim ad unumquemque; quædam verò ad prælatos temporales vel spirituales, quæ scilicet pertinent ad utilitatem communem. Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit præcipiendo vel prohibendo, nisi sacramenta et moralia præcepta, quæ de se pertinent ad rationem virtutis, putà non esse occidendum, non esse furandum, et alia hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ea quæ sunt fidei, sunt supra rationem humanam; unde in ea non possumus pervenire nisi per gratiam; et ideo, abundantiori gratiâ superveniente, oportuit plura credenda explicari. Sed ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quæ est regula quædam operationis humanæ, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 3, et quæst. XIII, art. 2); et ideo in his non oportuit aliqua præcepta dari ultra moralia legis præcepta, quæ sunt de dictamine rationis.

Ad *secundum* dicendum, quòd in sacramentis novæ legis datur gratia, quæ non est nisi à Christo; et ideo oportuit quòd ab ipso institutionem haberent; sed in sacris non datur aliqua gratia, putà in consécratione templi vel altaris, vel aliorum hujusmodi, aut etiam in ipsa celebritate solemnitatum. Et ideo, quia talia secundùm seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiæ, Dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa præcepta Dominus dedit apostolis, non tanquam cæremoniales observantias, sed tanquam moralia instituta : et

(1) Quod non ita accipiendum est, quasi Christus tantummodò promiserit instituere sacramentum Confirmationis et reverà illud non instituerit per seipsum; quia hìc B. Thomas non loquitur de promissione institutionis, sed de promissione effectûs, ut patet ex his adjunctis: *Per Spiritûs sancti missionem* (Cf. part. III, quæst. LXIV, art. 2).

possunt intelligi dupliciter. Uno modo, secundùm Augustinum (De consensu Evangelistarum, lib. II, cap. 30, ante med.), ut non sint præcepta, sed concessiones. Concessit enim eis ut possent pergere ad prædicationis officium sine pera et baculo, et aliis hujusmodi, tanquam habentes potestatem necessaria vitæ accipiendi ab illis quibus prædicabant; unde subdit : *Dignus est enim operarius cibo suo.* Non autem peccat, sed supererogat, qui sua portat, ex quibus vivat in prædicationis officio, non accipiens sumptum ab his quibus Evangelium prædicat, sicut Paulus fecit. Alio modo possunt intelligi, secundùm aliorum sanctorum expositionem, ut sint quædam statuta temporalia apostolis data pro illo tempore quo mittebantur ad prædicandum in Judæam ante Christi passionem. Indigebant enim discipuli, quasi adhuc parvuli sub Christi curâ existentes, accipere aliqua specialia instituta à Christo, sicut quilibet subditi à suis prælatis, præcipuè qui erant paulatim exercitandi, ut temporalium sollicitudinem abdicarent; per quod reddebantur idonei ad hoc quòd Evangelium per universum orbem prædicarent. Nec est mirum si adhuc durante statu veteris legis, et nondum perfectam libertatem Spiritûs consecutis quosdam determinatos modos vivendi instituit; quæ quidem statuta imminente passione removit, tanquam discipulis jam per ea sufficienter exercitatis : unde (Luc. XXII, 35) dicit : *Quando misi vos sine sacculo, et pera, et calceamentis, numquid defuit aliquid vobis? At illi dixerunt : Nihil. Dixit ergo eis : Sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram ;* jam enim imminebat tempus perfectæ libertatis, ut totaliter suo dimitterentur arbitrio in his quæ secundùm se non pertinent ad necessitatem virtutis.

Ad *quartum* dicendum, quòd judicialia etiam secundùm se considerata non sunt de necessitate virtutis quantùm ad talem determinationem, sed solùm quantùm ad communem rationem justitiæ ; et ideo judicialia præcepta reliquit Dominus disponenda his qui curam aliorum erant habituri vel spiritualem, vel temporalem. Sed circa judicialia præcepta veteris legis quædam explanavit, propter malum intellectum Pharisæorum, ut infra dicetur (art. seq. ad 2).

ARTICULUS III. — UTRUM LEX NOVA HOMINEM CIRCA INTERIORES ACTUS SUFFICIENTER ORDINAVERIT.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd circa interiores actus lex nova insufficienter hominem ordinaverit. Sunt enim decem præcepta decalogi ordinantia hominem ad Deum et proximum. Sed Dominus solùm circa tria illorum aliquid adimplevit (1), scilicet circa prohibitionem homicidii, et circa prohibitionem adulterii, et circa prohibitionem perjurii. Ergo videtur quòd insufficienter hominem ordinaverit, adimpletionem aliorum præceptorum prætermittens.

2. Præterea, Dominus nihil ordinavit in Evangelio de judicialibus præceptis, nisi circa repudium uxoris, et circa pœnam talionis, et circa persecutionem inimicorum. Sed multa sunt alia judicialia præcepta veteris legis, ut supra dictum est (quæst. CIV, art. 4, et quæst. CV). Ergo quantùm ad hoc insufficienter vitam hominum ordinavit.

3. Præterea, in veteri lege præter præcepta moralia et judicialia, erant quædam cæremonialia, circa quæ Dominus nihil ordinavit. Ergo videtur insufficienter ordinasse.

4. Præterea, ad interiorem bonam mentis dispositionem pertinet ut nul-

(1) Ita edit. Rom. et Patav. 1698, cum codicibus. Garcia legendum monet, *explicavit*, et infra *explicationem*, ut ex eo habet edit. Patav. 1712. Nicolai, *explicavit*, et mox *adimpletionem*.

lum bonum opus homo faciat propter quemcumque temporalem finem. Sed multa sunt alia temporalia bona quàm favor humanus; multa etiam sunt alia bona opera quàm jejunium, eleemosyna et oratio. Ergo inconveniens fuit quod Dominus docuit solùm circa hæc tria opera gloriam favoris humani vitari, et nihil aliud terrenorum bonorum.

5. Præterea, naturaliter homini inditum est ut sollicitetur circa ea quæ sunt sibi necessaria ad vivendum, in qua etiam sollicitudine alia animalia cum homine conveniunt; unde dicitur (Proverb. VI, 6) : *Vade ad formicam, o piger, et considera vias* (1) *ejus; quæ cùm non habeat præceptorem vel ducem, parat in æstate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat.* Sed omne præceptum quod datur contra inclinationem naturæ, est iniquum, utpote contra legem naturalem existens. Ergo inconvenienter videtur Dominus prohibuisse sollicitudinem victûs et vestitûs.

6. Præterea, nullus actus virtutis est prohibendus. Sed judicium est actus justitiæ, secundùm illud (Psalm. XCIII, 15) : *Quousque justitia convertatur in judicium.* Ergo inconvenienter videtur Dominus judicium prohibuisse; et ita videtur lex nova insufficienter hominem ordinasse circa interiores actus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De sermone Domini in monte, lib. I, cap. 1, circ. princ.) : « Considerandum est quia cùm dixit : *Qui audit verba mea hæc* (2), satis significat sermonem istum Domini omnibus præceptis quibus christiana vita formatur, esse perfectum. »

CONCLUSIO. — Cùm, B. Augustino teste, vel unicus sermo quem Dominus in monte proposuit, totam christianæ vitæ informationem contineat, perfectèque interiores hominis motus ordinet, novam legem sufficienter hominem circa actus interiores ordinare dicendum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex inducta auctoritate Augustini apparet, sermo quem Dominus in monte proposuit totam informationem christianæ vitæ continet, in quo perfectè interiores motus hominis ordinantur. Nam post declaratum beatitudinis finem, commendatâ apostolicâ dignitate, per quos erat doctrina evangelica promulganda, ordinat interiores hominis motus primò quidem quantùm ad seipsum, et deinde quantùm ad proximum. Quantùm autem ad seipsum dupliciter, secundùm duos interiores hominis motus circa agenda, qui sunt voluntas de agendis, et intentio de fine. Unde primò ordinat hominis voluntatem secundùm diversa legis præcepta, ut scilicet abstineat aliquis non solùm ab exterioribus operibus quæ sunt secundùm se mala, sed etiam ab interioribus (3), et ab occasionibus malorum (4). Deinde ordinat intentionem hominis, dicens quòd in bonis quæ agimus, neque quæramus humanam gloriam (5), neque mundanas divitias (6), quod est thesaurizare in terra. Consequenter autem ordinat interiorem hominis motum quoad proximum, ut scilicet eum non temerariè aut injustè judicemus, aut præsumptuosè; neque tamen sic simus apud proximum remissi, ut eis sacra committamus, si sint indigni. Ultimò autem docet modum adimplendi evangelicam doctrinam, scilicet implorando divinum auxilium (7), et conatum opponendo (8) ad ingrediendum per angustam portam perfectæ virtutis, et cautelam adhibendo, ne à seductoribus corrumpamur (9); et quòd obser-

(1) Al., *viam.*
(2) Ita melioris notæ Mss. et exempla. Al., *verba mea, hoc satis*, etc.
(3) Matth. V, 22, 29.
(4) Ibid. 29, 30, 34 et aliquot sequent.
(5) Matth. VI, 1-19.
(6) Ibid. 19 et seq.
(7) Ibid. 7-12.
(8) Ibid. 12-14.
(9) Ibid. 15-21.

vatio mandatorum ejus est necessaria ad virtutem; non autem sufficit sola confessio fidei (1), vel miraculorum operatio (2), vel solus auditus (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dominus circa illa legis præcepta adimpletionem (4) apposuit in quibus Scribæ et Pharisæi non rectum intellectum habebant; et hoc contingebat præcipuè circa tria præcepta decalogi : nam circa prohibitionem adulterii et homicidii æstimabant solùm exteriorem actum prohiberi, non autem interiorem appetitum; quod magis credebant circa homicidium et adulterium quàm circa furtum vel falsum testimonium, quia motus iræ in homicidium tendens, et concupiscentiæ motus tendens in adulterium, videntur aliqualiter nobis à natura inesse, non autem appetitus furandi, vel falsum testimonium dicendi. Circa perjurium verò habebant falsum intellectum, credentes perjurium quidem esse peccatum, juramentum autem per se esse appetendum et frequentandum, quia videtur ad Dei reverentiam pertinere; et ideo Dominus ostendit juramentum non esse appetendum tanquam bonum, sed melius esse absque juramento loqui, nisi necessitas cogat.

Ad *secundum* dicendum, quòd circa judicialia præcepta dupliciter Scribæ et Pharisæi errabant. Primò quidem, quia quædam quæ in lege Moysi erant tradita tanquam permissiones (5) æstimabant esse per se justa; scilicet repudium uxoris, et usuras accipere ab extraneis; et ideo Dominus prohibuit uxoris repudium (Matth. v), et usurarum acceptionem (Luc. vi, 35), dicens : *Date mutuum, nihil inde sperantes.* Alio modo errabant credentes, quædam quæ lex vetus instituerat facienda propter justitiam, esse exequenda ex appetitu vindictæ, vel ex cupiditate temporalium rerum, vel ex odio inimicorum; et hoc in tribus præceptis. Appetitum enim vindictæ credebant esse licitum propter præceptum datum de pœna talionis; quod quidem fuit datum, ut justitia servaretur, non ut homo vindictam quæreret. Et ideo Dominus ad hoc removendum, docet animum hominis sic debere esse præparatum, ut si necesse sit, etiam paratus sit plura sustinere. Motum autem cupiditatis æstimabant esse licitum propter præcepta judicialia, in quibus mandatur restitutio rei ablatæ fieri etiam cum aliqua additione, ut supra dictum est (quæst. cv, art. 2 ad 9); et hoc quidem lex mandavit propter justitiam observandam, non ut daret cupiditati locum. Et ideo Dominus docet ut ex cupiditate non repetamus nostra, sed simus parati, si necesse fuerit, etiam ampliora dare. Motum verò odii credebant esse licitum propter præcepta legis data de hostium interfectione; quod quidem lex statuit propter justitiam implendam, ut supra dictum est (quæst. cv, art. 3 ad 4), non propter odia exsaturanda. Et ideo Dominus docet ut ad inimicos dilectionem habeamus, et parati simus, si necesse fuerit, etiam benefacere. Hæc enim præcepta secundùm præparationem animi sunt accipienda, ut Augustinus exponit (De serm. Domini in monte, lib. i, cap. 19 et seq.).

Ad *tertium* dicendum, quòd præcepta moralia omnino in nova lege remanere debebant, quia secundùm se pertinent ad rationem virtutis; præcepta autem judicialia non remanebant ex necessitate secundùm modum quem lex determinavit, sed relinquebatur arbitrio hominum, utrùm sic vel aliter esset determinandum; et ideo convenienter Dominus circa hæc duo genera præceptorum nos ordinavit. Præceptorum autem cæremonialium

(1) Matth. ibid. 21.
(2) Ibid. 22 et 23.
(3) Ibid. 24-27.
(4) Al., *explicationem*. Vide notata in 1 arg.
(5) Ita Mss. et editi passim. Al., ***promissiones***.

observatio totaliter per rei impletionem tollebatur; et ideo circa hujusmodi præcepta in illa communi doctrina nihil ordinatur. Ostendit tamen alibi quòd totus corporalis cultus, qui erat determinatus in lege, erat in spiritualem commutandus; ut patet (Joan. IV, 23), ubi dixit : *Veniet hora quando neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis Patrem; sed veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate.*

Ad *quartum* dicendum, quòd omnes res mundanæ ad tria reducuntur, scilicet ad honores, divitias et delicias, secundùm illud (I. Joan. II, 16) : *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est,* quod pertinet ad delicias carnis, *et concupiscentia oculorum,* quod pertinet ad divitias, *et superbia vitæ,* quod pertinet ad ambitum gloriæ et honoris. Superfluas autem carnis delicias lex non promisit, sed magis prohibuit. Repromisit autem celsitudinem honoris et abundantiam divitiarum; dicitur enim (Deuter. XXVIII, 1) : *Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus,* quantùm ad primum; et post pauca subdit : *Abundare faciet te omnibus bonis,* quantùm ad secundum. Quæ quidem promissa sic pravè intelligebant Judæi, ut propter ea esset Deo serviendum sicut propter finem. Et ideo Dominus hoc removit, ostendens primò quòd opera virtutum non sunt facienda propter humanam gloriam. Et ponit tria opera, ad quæ omnia alia reducuntur; nam omnia quæ aliquis facit ad refrenandum seipsum in suis concupiscentiis, reducuntur ad jejunium; quæcumque verò fiunt propter dilectionem proximi, reducuntur ad eleemosynam; quæcumque verò propter cultum Dei fiunt, reducuntur ad orationem. Ponit autem hæc tria specialiter, quasi præcipua, et per quæ homines maximè solent gloriam venari. Secundò docuit quòd non debemus finem constituere in divitiis, cùm dixit (Matth. VI, 19) : *Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra.*

Ad *quintum* dicendum, quòd Dominus sollicitudinem necessariam non prohibuit, sed sollicitudinem inordinatam. Est autem quadruplex inordinatio sollicitudinis vitanda circa temporalia. Primò quidem, ut in eis finem non constituamus, neque Deo serviamus propter necessaria victûs et vestitûs; unde dicitur : *Nolite thesaurizare vobis,* etc. Secundò ut non sic sollicitemur de temporalibus cum desperatione divini auxilii; unde Dominus dicit (ibid. 32) : *Scit Pater vester quòd his omnibus indigetis.* Tertiò ne sit sollicitudo præsumptuosa, ut scilicet homo confidat se necessaria vitæ per suam sollicitudinem posse procurare absque divino auxilio; quod Dominus removet per hoc quòd homo non potest aliquid adjicere ad staturam suam. Quartò per hoc quòd homo sollicitudinis tempus præoccupat; quia scilicet de hoc sollicitus est nunc, quod non pertinet ad curam præsentis temporis, sed ad curam futuri; unde dicit (ibid. 34) : *Nolite solliciti esse in crastinum.*

Ad *sextum* dicendum, quòd Dominus non prohibet judicium justitiæ, sine quo non possent sancta subtrahi ab indignis; sed prohibet judicium inordinatum, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS IV. — UTRUM CONVENIENTER IN LEGE NOVA CONSILIA QUÆDAM DETERMINATA SINT PROPOSITA (1).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 130, et quodl. v, art. 19 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter in lege nova

(1) Jovinianus et Vigilantius circa virginitatem et paupertatem consilia evangelica negârunt. Alii in medio ævo qui nolebant ullos ad consiliorum observantiam admittendos, nisi prius in mandatorum essent exercitati, contra quos B. Thomas scripsit opusculum cui titulus est : *Contra retrahentes à religione.*

consilia quædam determinata sint proposita. Consilia enim dantur de rebus expedientibus ad finem, ut supra dictum est (quæst. xiv, art. 2) cùm de consilio ageretur. Sed non eadem omnibus expediunt. Ergo non sunt aliqua consilia determinata omnibus proponenda.

2. Præterea, consilia dantur de meliori bono. Sed non sunt determinati gradus melioris boni. Ergo non debent aliqua determinata consilia dari.

3. Præterea, consilia pertinent ad perfectionem vitæ. Sed obedientia pertinet ad perfectionem vitæ. Ergo inconvenienter de ea consilium non datur in Evangelio.

4. Præterea, multa ad perfectionem vitæ pertinentia inter præcepta ponuntur, sicut hoc quod dicitur : *Diligite inimicos vestros;* et præcepta etiam quæ dedit Dominus apostolis (Matth. x). Ergo inconvenienter traduntur consilia in nova lege; tum quia non omnia ponuntur, tum etiam quia à præceptis non distinguuntur.

Sed *contra,* consilia sapientis amici magnam afferunt utilitatem, secundùm illud (Prov. xxvii, 9) : *Unguento et variis odoribus delectatur cor, et bonis amici consiliis anima dulcoratur.* Sed Christus maximè est sapiens et amicus. Ergo ejus consilia maximam utilitatem continent, et convenientia sunt.

CONCLUSIO. — Cùm lex nova, lex libertatis sit, et consilium in libera opinione ejus cui datur, relictum sit, convenienter in nova lege consilia, quibus meliùs et expeditiùs homines beatitudinem consequerentur, proposita sunt.

Respondeo dicendum quòd hæc est differentia inter consilium et præceptum, quòd præceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur ejus cui datur; et ideo convenienter in lege nova, quæ est lex libertatis, supra præcepta sunt addita consilia; non autem in veteri lege, quæ erat lex servitutis. Oportet igitur quòd præcepta novæ legis intelligantur esse data de his quæ sunt necessaria ad consequendum finem æternæ beatitudinis in quem lex nova immediatè introducit; consilia verò oportet esse de illis per quæ meliùs et expeditiùs potest homo consequi finem prædictum. Est autem homo constitutus inter res mundi hujus et spiritualia bona, in quibus æterna beatitudo consistit, ita quòd quantò plus inhæret uni eorum, tantò plus recedit ab altero, et è converso. Qui ergo totaliter inhæret rebus hujus mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes et regulas suorum operum, totaliter excidit à spiritualibus bonis : et ideo hujusmodi inordinatio tollitur per præcepta. Sed quòd homo totaliter ea quæ sunt mundi abjiciat non est necessarium ad perveniendum in finem prædictum; quia potest homo utens rebus hujus mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem æternam pervenire; sed expeditiùs perveniet totaliter bona hujus mundi abdicando, et ideo de hoc dantur consilia Evangelii. Bona autem hujus mundi, quæ pertinent ad usum humanæ vitæ, in tribus consistunt; scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quæ pertinent *ad concupiscentiam oculorum,* et in deliciis carnis, quæ pertinent *ad concupiscentiam carnis,* et in honoribus, quæ pertinent *ad superbiam vitæ,* sicut patet (I. Joan. ii). Hæc autem tria totaliter derelinquere, secundùm quòd possibile est, pertinet ad consilia evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio (1), quæ statum perfectionis profitetur : nam divitiæ abdicantur per paupertatem, deliciæ carnis per perpetuam castitatem, superbia vitæ per obedientiæ servitutem. Hæc

(1) Joannes Wicleff docuit eos qui religionem profitentur, reddi ineptiores et inhabiliores ad observantiam mandatorum Dei; quod dogma, licèt in concil. Constant. sess. viii jam fuerit condemnatum, nihilominus à Luthero et aliis sæculi decimi sexti hæreticis fuit renovatum.

autem simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita; sed observatio uniuscujusque eorum in aliquo speciali casu pertinet ad consilium secundùm quid, scilicet in casu illo; putà cùm homo dat aliquam eleemosynam pauperi quando dare non tenetur, consilium sequitur quantùm ad factum illud; similiter etiam quando aliquo tempore determinato à delectationibus carnis abstinet, ut orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo; similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto, quod licitè posset facere, consilium sequitur in illo casu; putà si bene faciat inimicis suis, quando non tenetur, vel si offensam remittat, cujus justè posset exigere vindictam. Et sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria generalia et perfecta reducuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prædicta consilia, quantùm est de se, sunt omnibus expedientia; sed ex indispositione aliquorum contingit quòd alicui expedientia non sunt, quia eorum affectus ad hæc non inclinatur. Et ideo Dominus consilia evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum. Dans enim consilium perpetuæ paupertatis (Matth. XIX, 21), præmittit : *Si vis perfectus esse;* et postea subdit : *Vade, et vende omnia quæ habes.* Similiter dans consilium perpetuæ castitatis, cùm dixit (ibid. 12) : *Sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum cœlorum;* statim subdit : *Qui potest capere capiat.* Et similiter Apostolus (I. Cor. VII, 35), præmisso consilio virginitatis, dicit : *Porrò hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis injiciam.*

Ad *secundum* dicendum, quòd meliora bona particulariter in singulis sunt indeterminata; sed illa quæ sunt simpliciter et absolutè meliora bona in universali, sunt determinata; ad quæ etiam omnia illa particularia reducuntur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam consilium obedientiæ Dominus intelligitur dedisse in hoc quod dixit : *Et sequatur me;* quem sequimur non solùm imitando opera, sed etiam obediendo mandatis ipsius, secundùm illud (Joan. X, 27) : *Oves meæ vocem meam audiunt, et sequuntur me*

Ad *quartum* dicendum, quòd ea quæ de vera dilectione inimicorum et similibus Dominus dicit (Matth. VI, et Luc. VI), si referantur ad præparationem animi, sunt de necessitate salutis; ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis, et alia hujusmodi facere, cùm necessitas hoc requirat; et ideo inter præcepta ponuntur. Sed ut aliquis inimicis hoc exhibeat promptè in actu, ubi specialis necessitas non occurrit, pertinet ad consilia particularia, ut dictum est (in corp. art.). Illa autem quæ ponuntur (Matth. X, et Luc. IX et X), fuerunt quædam præcepta disciplinæ pro tempore illo, vel concessiones quædam, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst. ad 3), et ideo non inducuntur tanquam consilia.

QUÆSTIO CIX.

DE EXTERIORI PRINCIPIO HUMANORUM ACTUUM, SCILICET DE GRATIA DEI, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adjuvamur ad recte agendum : et primò considerandum est de gratia Dei; secundò de causis ejus; tertio de ejus effectibus. Prima autem consideratio erit tripartita; nam primò considerabitur de necessitate gratiæ; secundò de ipsa gratia quantùm ad ejus essentiam; tertiò de ejus divisione. — Circa primum quæruntur decem : 1° Utrùm absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere.—2° Utrùm absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere,

vel velle. — 3° Utrùm homo absque gratia possit Deum diligere super omnia. — 4° Utrùm absque gratia possit per sua naturalia præcepta legis observare. — 5° Utrùm absque gratia possit mereri vitam æternam. — 6° Utrùm homo possit se ad gratiam præparare sine gratia.—7° Utrùm absque gratia possit resurgere à peccato.—8° Utrùm absque gratia possit homo vitare peccatum. — 9° Utrùm homo gratiam consecutus possit absque alio divino auxilio bonum facere, et vitare peccatum. — 10° Utrùm possit perseverare in bono per seipsum.

ARTICULUS I. — UTRUM HOMO SINE GRATIA ALIQUOD VERUM COGNOSCERE POSSIT (1).

De his etiam infra, art. 2 ad 3, et Sent. II, dist. 28, art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo sine gratia nullum verum cognoscere possit. Quia super illud (I. Corinth. XII, 3) : *Nemo potest dicere : Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto,* dicit Glossa Ambrosii : « Omne verum à quocumque dicatur, à Spiritu sancto est. » Sed Spiritus sanctus habitat in nobis per gratiam. Ergo veritatem cognoscere non possumus sine gratia.

2. Præterea, Augustinus dicit (Soliloq. lib. I, cap. 6, in princ.), quòd « disciplinarum certissima talia sunt, qualia illa quæ à sole illustrantur, ut videri possint; Deus autem ipse est qui illustrat ; ratio autem ita est in mentibus, ut in oculis est aspectus ; mentis autem oculi sunt sensus animæ. » Sed sensus corporis, quantùmcumque sit purus, non potest aliquod visibile videre sine solis illustratione. Ergo humana mens, quantumcumque sit perfecta, non potest ratiocinando veritatem cognoscere absque illustratione divinâ, quæ ad auxilium gratiæ pertinet.

3. Præterea, humana mens non potest veritatem intelligere nisi cogitando, ut patet per Augustinum (De Trin. lib. XIV, cap. 7). Sed Apostolus dicit (II. Corinth. III, 5) : *Non sufficientes sumus aliquid cogitare à nobis quasi ex nobis.* Ergo homo non potest cognoscere veritatem per seipsum sine auxilio gratiæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Retract. lib. I, cap. 4, ante med.) : « Non approbo quod in oratione dixi : Deus, qui nonnisi mundos verum scire voluisti ; responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera. » Sed per gratiam homo mundus efficitur, secundùm illud (Psal. L, 12) : *Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis.* Ergo sine gratia potest homo per seipsum veritatem cognoscere.

CONCLUSIO. — Cùm homo naturaliter sit rationalis et intellectualis naturæ, eum quoque naturales veritates absque supernaturali dono gratiæ cognoscere posse constat.

Respondeo dicendum quòd cognoscere veritatem est usus quidam vel actus intellectualis luminis ; quia secundùm Apostolum (Ephes. V, 13) : *Omne quod manifestatur, lumen est.* Usus autem quilibet quemdam motum importat, largè accipiendo motum, secundùm quòd intelligere et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum (De anima, lib. III, text. 28). Videmus autem in corporalibus quòd ad motum non solùm requiritur ipsa forma, quæ est principium motûs vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus cœleste. Unde quantùmcumque ignis habeat calorem perfectum, non alteraret nisi per motionem corporis cœlestis. Manifestum est autem quòd sicut motus omnes corporales reducuntur in motum cœ-

(1) In hoc articulo B. Thomas refellit pelagianos qui docebant revelationem exteriorem sufficere ad credendum, et semipelagianos qui nobismetipsis saltem initium fidei attribuebant.

lestis corporis sicut in primum movens corporale; ita omnes motus tam corporales quàm spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantùmcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur à Deo; quæ quidem motio est secundùm suæ providentiæ rationem, non secundùm necessitatem naturæ, sicut motio corporis cœlestis. Non solùm autem à Deo est omnis motio sicut à primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut à primo actu. Sic igitur actio intellectûs et cujuscumque entis creati dependet à Deo quantùm ad duo: uno modo inquantum ab ipso habet perfectionem, sive formam, per quam agit; alio modo inquantum ab ipso movetur ad agendum (1). Unaquæque autem forma indita rebus creatis à Deo habet efficaciam respectu alicujus actûs determinati, in quem potest secundùm suam proprietatem; ultra autem non potest nisi per aliquam formam superadditam; sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quædam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora (2) verò intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiæ, quod dicitur *lumen gratiæ*, inquantum est naturæ superadditum. Sic igitur dicendum est quòd ad cognitionem cujuscumque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus à Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus novâ illustratione superadditâ naturali illustrationi: sed in quibusdam (3) quæ excedunt naturalem cognitionem; et tamen quandoque Deus miraculosè per suam gratiam aliquos instruit de his quæ per naturalem rationem cognosci possunt, sicut et quandoque miraculosè facit quædam quæ natura facere potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd « omne verum, à quocumque dicatur, est à Spiritu sancto » sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem, non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut largiente aliquod habituale donum naturæ superadditum. Sed hoc solùm est in quibusdam veris cognoscendis et loquendis, et maximè in illis (4) quæ pertinent ad fidem, de quibus Apostolus loquebatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd sol corporalis illustrat exteriùs; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interiùs; unde ipsum lumen naturale animæ inditum est illustratio Dei, quâ illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quæ pertinent ad naturalem cognitionem (5); et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solùm ad illa quæ naturalem cognitionem excedunt.

Ad *tertium* dicendum, quòd semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcumque, inquantum ipsum movet intellectum ad agendum;

(1) Hinc creatura non tantùm movetur à Deo, quatenus ei dedit et conservat virtutem motricem, verùm etiam inquantum movetur ab ipso ad agendum.

(2) Altiora intelligibilia, scilicet veritates supernaturales.

(3) Etiam naturalibus, sunt enim hujusmodi virtutes quæ naturaliter cognosci non possunt, eò quòd sint supra humanos sensus et quasi in ipsis rerum naturis lateant, ut v. g. stellarum numerus, virtus et proprietas.

(4) Scilicet in supernaturalibus.

(5) In statu naturæ lapsæ homo non potest sine speciali gratia omnes virtutes practicas et speculativas cognoscere, nisi peculiariter adjuvetur. Hinc philosophi gentiles quantùmcumque docti non habuerunt scientiam absque diversorum errorum admixtione.

actu enim intelligere aliquid, est cogitare, ut patet per Augustinum (De Trinitate, lib. XIV, loc. cit. in arg.).

ARTICULUS II. — UTRUM HOMO POSSIT VELLE ET FACERE BONUM ABSQUE GRATIA.

De his etiam infra, art. 6 corp. et Sent. II, dist. 28, art. 1, et dist. 39, in Expos. litt. et IV, dist. 17, quæst. I, art. 2, quæst. II ad 1 et 3, et De verit. quæst. XXIV, art. 1 ad 2, 6 et 9, et art. 14, per tot. et quæst. XXVI, art. 6 ad 2, et quodl. I, art. 7, et quodl. V, art. 2, et I. Cor. XII.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo possit velle et facere bonum absque gratia. Illud enim est in hominis potestate, cujus ipse est dominus. Sed homo est dominus suorum actuum, et maximè ejus quod est velle, ut supra dictum est (qu. I, art. 1, et qu. XIII, art. 6). Ergo homo potest velle et facere bonum per seipsum absque auxilio gratiæ.

2. Præterea, unumquodque potest magis in id quod est sibi secundùm naturam, quàm in id quod est sibi præter naturam. Sed peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 30); opus autem virtutis est homini secundùm naturam, ut supra dictum est (quæst. LXXI, art. 1). Cùm igitur homo per seipsum possit peccare, videtur quòd multò magis per seipsum possit bonum velle et facere.

3. Præterea, « bonum intellectûs est verum, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 2). Sed intellectus potest cognoscere verum per seipsum, sicut et quælibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere. Ergo multò magis homo potest per seipsum facere et velle bonum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. IX, 16) : *Non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere, *sed miserentis Dei*. Et Augustinus dicit (lib. De correptione et gratia, cap. 2, in princ.), quòd « sine gratia nullum prorsùs sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo, faciunt homines bonum. »

CONCLUSIO. — Indiguit homo in statu naturæ integræ gratuito quodam auxilio, ut bonum non naturale, sed supernaturale vellet et operaretur : et in statu naturæ lapsæ, quanquam particulare aliquod bonum velle et operari posset, necessaria tamen ei divina gratia fuit, ut ejus natura sanaretur, et bonum meritorium operaretur, et vellet.

Respondeo dicendum quòd natura hominis potest dupliciter considerari : uno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, secundùm quòd est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundùm autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum (1), sicut primo movente (2), ut dictum est (art. præc.). Sed in statu naturæ integræ, quantùm ad sufficientiam operativæ virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suæ naturæ proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitæ; non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusæ. Sed in statu naturæ corruptæ etiam deficit homo ab hoc quod secundùm suam naturam potest, ut non possit totum hujusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturæ privetur; potest

(1) Sive naturale, sive supernaturale.

(2) Circa illud dissentiunt etiam thomistæ. Quidam docent sine speciali gratiæ auxilio nullum omninò bonum fieri posse : ita Capreolus, quem sequitur Contenson. Alii dicunt cum solo concursu generali sine speciali auxilio posse fieri aliquod bonum opus morale; ità Cajetanus, Conradus, Medina, Godoy, quos sequitur Gonet : Hunc concursum dicit Billuart generalem simul et specialem; generalis est si in se spectetur, particularis verò in individuo.

quidem etiam in statu naturæ corruptæ per virtutem suæ naturæ aliquod bonum particulare agere (1), sicut ædificare domos, plantare vineas, et alia hujusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quòd in nullo deficiat; sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere, non tamen perfectè potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinæ. Sic igitur virtute gratuitâ superadditâ virtuti naturæ indiget homo in statu naturæ integræ quantùm ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale; sed in statu naturæ corruptæ quantùm ad duo, scilicet ut sanetur, et ulteriùs ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium (2). Ulteriùs autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo est dominus suorum actuum, et volendi, et non volendi, propter deliberationem rationis, quæ potest flecti ad unam partem vel ad aliam. Sed quòd deliberet vel non deliberet, etsi hujusmodi etiam (3) sit dominus, oportet quòd hoc sit per deliberationem præcedentem; et cùm hoc non procedat in infinitum, oportet quòd finaliter deveniatur ad hoc quòd liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet à Deo, ut etiam Philosophus probat in cap. de bona Fortuna (scil. Mor. Eudem., lib. VII, cap. 18). Unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actûs quin indigeat moveri à Deo; et multò magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur à bono per corruptionem naturæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd peccare nihil aliud est quàm deficere à bono quod convenit alicui secundùm suam naturam. Unaquæque autem res creata sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata nihil est; ita indiget conservari in bono suæ naturæ convenienti ab alio : potest enim per seipsam deficere à bono, sicut et per seipsam potest deficere in non esse, nisi divinitùs conservaretur.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantùm ad appetitum boni, quàm quantùm ad cognitionem veri.

ARTICULUS III. — UTRUM HOMO POSSIT DILIGERE DEUM SUPER OMNIA EX SOLIS NATURALIBUS SINE GRATIA (4).

De his etiam part. I, quæst. LX, art. 1, et Sent. II, dist. 3, quæst. II et 3, dist. 29, art. 3, et De verit. quæst. II, art. ad 16, et quæst. IV, art. 1 ad 9, et quodl. I, art. 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. Diligere enim Deum super omnia est proprius et principalis charitatis actus. Sed charitatem homo non potest habere per seipsum, quia *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis*, ut dicitur (Rom. v, 5). Ergo homo ex solis naturalibus non potest Deum diligere super omnia.

2. Præterea, nulla natura potest supra seipsam. Sed diligere aliquid plus

(1) Hinc contra Lutherum et Calvinum definivit concilium Tridentinum (sess. VI, can. 9) : *Si quis dixerit opera omnia quæ ante justificationem fiunt, quâcumque ratione facta sint, vera esse peccata.... anathema sit* (Conf. can. 8 et sess. XIV, cap. 4).

(2) Non melius describi potest verum discrimen quod existit inter statum naturæ integræ et naturæ lapsæ.

(3) Ita edit. Rom. et ambæ Patav. Textus Conradi et Cajetani, *etsi hujus etiam*. Nicolai cum codd. Alcan., Camer. et Paris., *si hujus etiam*.

(4) Hic quæstio est de amore Dei naturali, siquidem constat ad amorem Dei supernaturalem necessariò requiri auxilium gratiæ supernaturalis.

quàm se, est tendere in aliquid supra seipsum. Ergo nulla natura creata potest Deum diligere supra seipsam sine auxilio gratiæ.

3. Præterea, Deo, cùm sit summum bonum, debetur summus amor, qui est ut super omnia diligatur. Sed ad summum amorem Deo impendendum, qui ei à nobis debetur, homo non sufficit sine gratia; alioquin frustra adderetur gratia. Ergo homo non potest sine gratia ex solis naturalibus diligere Deum super omnia.

Sed *contra*, primus homo in solis naturalibus constitutus fuit, ut à quibusdam ponitur; in quo statu manifestum est quòd aliqualiter Deum dilexit. Sed non dilexit Deum æqualiter sibi, vel minùs se; quia secundùm hoc peccasset. Ergo dilexit Deum supra se. Ergo homo ex solis naturalibus Deum potest diligere plus quàm se et super omnia.

CONCLUSIO. — **Homo in statu naturæ integræ non indiguit divinæ gratiæ gratuito auxilio viribus naturalibus superaddito ad Deum super omnia naturaliter diligendum : quanquam Dei ad hoc moventis auxilio ei opus esset : at in statu naturæ corruptæ indiget ad hoc gratiâ ipsam naturam interiùs sanante.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (part. I, quæst. LX, art. 5), in quo etiam circa naturalem dilectionem angelorum diversæ opiniones sunt positæ, homo in statu naturæ integræ poterat operari virtute suæ naturæ bonum quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licèt non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia, est quiddam connaturale homini, et etiam cuilibet creaturæ non solùm rationali, sed irrationali, et etiam inanimatæ, secundum modum amoris qui unicuique creaturæ competere potest. Cujus ratio est, quia unicuique naturale est quòd appetat et amet aliquid, secundùm quòd aptum natum est esse; sic enim agit unumquodque, prout aptum natum est esse (1), ut dicitur (Physic. lib. II, text. 78). Manifestum est autem quòd bonum partis est propter bonum totius; unde naturali appetitu vel amore unaquæque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit (lib. De divin. nomin. cap. 4, lect. 11), quòd « Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius. » Unde homo in statu naturæ integræ dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum; et ita Deum diligebat plus quàm seipsum et super omnia. Sed in statu naturæ corruptæ homo ad hoc deficit secundùm appetitum voluntatis rationalis, quæ propter corruptionem naturæ sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est quòd homo in statu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ superadditæ naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licèt indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiæ naturam sanantis (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd charitas diligit Deum super omnia eminentiùs quàm natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni (3); charitas autem, secundùm quòd est

(1) Ita edit. Rom. et Patav. an. 1698, mutato tantùm *enim* in *igitur*. Nicolai et edit. Patav. an. 1712 : *Sic enim agitur unumquodque*, etc. Cod. Tarrac. : *Sic igitur agitur unumquodque prout aptum natum est agi*. Conradus : *Sic enim agitur unumquodque prout aptum natum est*. Antiqua translatio Aristotelis : *Sic igitur unumquodque, prout natum est*, etc. In cod. Alcan. deleto quod priùs scriptum erat habetur : *Appetat, vel amet aliquid secundùm quod aptum natum est esse, ut dicitur in 2 Physic.*, aliis optimè omissis.

(2) Sunt tamen quidam theologi qui existimant hominem lapsum posse viribus naturalibus sine gratia reparante Deum diligere super omnia. Ita Scotus, Gabriel et præsertim Molina; sed D. Thomæ sententia verior et communior esse videtur.

(3) Baïus et Jansenius negârunt hanc distinctionem amoris Dei naturalis et supernaturalis.

objectum beatitudinis, et secundùm quòd homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam charitas super naturalem dilectionem Dei promptitudinem quamdam et delectationem, sicut habitus quilibet virtutis addit super actum bonum qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm dicitur quòd nulla natura potest supra seipsam, non est intelligendum quòd non possit ferri in aliquod objectum quod est supra se; manifestum est enim quòd intellectus noster naturali cognitione potest aliqua cognoscere quæ sunt supra seipsum, ut patet in naturali cognitione Dei. Sed illud intelligendum est, quòd natura non potest ferri in actum excedentem proportionem suæ virtutis. Talis autem actus non est diligere Deum super omnia; hoc enim est naturale cuilibet naturæ creatæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd amor dicitur summus non solùm quantùm ad gradum dilectionis, sed etiam quantùm ad rationem diligendi, et dilectionis modum; et secundùm hoc summus gradus dilectionis est quo charitas diligit Deum ut beatificantem, sicut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS IV. — UTRUM HOMO SINE GRATIA PER SUA NATURALIA LEGIS PRÆCEPTA IMPLERE POSSIT.

De his etiam infra, art. 5 ad 1 et 2, et Sent. II, dist. 28, quæst. I, art. 3, et dist. 41, in Expos. litt. ad 5, et De ver. quæst. XXIV, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo sine gratia per sua naturalia possit præcepta legis implere. Dicit enim Apostolus (Roman. II, 14), quòd *gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt.* Sed illud quod naturaliter homo facit, per seipsum potest facere absque gratia. Ergo homo potest legis præcepta facere absque gratia.

2. Præterea, Hieronymus (Pelagius) dicit in Expositione catholicæ fidei (epist. ad Damasc., inter ascitit., sub fin.), illos esse maledicendos qui « Deum præcepisse homini aliquid impossibile dicunt. » Sed impossibile est homini quod per seipsum implere non potest. Ergo homo potest implere omnia præcepta legis per seipsum.

3. Præterea, inter omnia præcepta legis maximum est illud : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, ut patet (Matth. XXII). Sed hoc mandatum potest homo implere ex solis naturalibus, diligendo Deum super omnia, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo omnia mandata legis potest homo implere sine gratia.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De hæresib., hæresi 88), « hoc pertinere ad hæresim Pelagianorum, ut credant, sine gratia hominem posse facere omnia divina mandata. »

CONCLUSIO. — Potuit homo in statu naturæ integræ omnia mandata legis servare, quantùm ad ipsam operum substantiam, non autem in statu naturæ corruptæ : sed quantùm ad modum agendi, ut scilicet ea ex charitate operari posset, indiguit homo in utroque statu divinâ gratiâ.

Respondeo dicendum quòd implere mandata legis contingit dupliciter : uno modo quantùm ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur justa, et fortia, et alia virtutis opera; et hoc modo homo in statu naturæ integræ potuit omnia mandata legis implere; alioquin homo non potuisset in statu illo non peccare; cùm nihil aliud sit peccare quàm transgredi divina mandata; sed in statu naturæ corruptæ non potest homo implere

Distinctio illa duplicis amoris, ait Baïus, *naturalis videlicet quo Deus amatur ut auctor naturæ*, et *gratuiti quo Deus amatur et glorificatur, vana est et commentitia.* Quod damnatum est à Pio V, Gregorio XIII et Urbano VIII.

omnia mandata divina sine gratia sanante. Alio modo possunt impleri mandata legis non solùm quantùm ad substantiam operis, sed etiam quantùm ad modum agendi (1), ut scilicet ex charitate fiant; et sic neque in statu naturæ integræ, neque in statu naturæ corruptæ potest homo implere absque gratia legis mandata. Unde Augustinus (lib. De correptione et gratia, cap. 2, circa princ.), cùm dixisset quòd sine gratia nullum prorsùs bonum homines faciunt, subdit: « Non solùm ut monstrante ipsâ quid faciendum sit, sciant, verùm etiam ut præstante ipsâ, faciant cum dilectione quod sciunt. » Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit (lib. De spiritu et littera, cap. 27, in princ.), « non moveat quòd naturaliter dixit eos quæ legis sunt, facere; hoc enim agit spiritus gratiæ, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis. »

Ad *secundum* dicendum, quòd illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundùm illud Philosophi (Ethic. lib. III, cap. 3, circa med.): « Quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus. » Unde Hieronymus (Pelagius) ibidem confitetur, « sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio. »

Ad *tertium* dicendum, quòd præceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus, secundùm quòd ex charitate impletur, ut ex supra dictis patet (art. 3 hujus quæst.).

ARTICULUS V. — UTRUM HOMO POSSIT MERERI VITAM ÆTERNAM SINE GRATIA (2).

De his etiam infra, quæst. CXIV, art. 2, et part. I, quæst. LXII, art. 4 corp. et Sent. I, dist. 14, quæst. II, art. 2, et quæst. III, et II, dist. 24, quæst. I, art. 4, et dist. 26, art. 6, et dist. 29, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 147 et 150, et quodl. I, art. 7 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo possit mereri vitam æternam sine gratia. Dicit enim Dominus (Matth. XIX, 17): *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata;* ex quo videtur quòd ingredi in vitam æternam sit constitutum in hominis voluntate. Sed id quod in nostra voluntate constitutum est, per nos ipsos possumus. Ergo videtur quòd homo per seipsum possit vitam æternam mereri.

2. Præterea, vita æterna est merces vel præmium quod hominibus redditur à Deo, secundùm illud (Matth. V, 12): *Merces vestra multa est in cœlis.* Sed merces vel præmium redditur à Deo homini secundùm opera ejus, secundùm illud (Psalmi LXI, 12): *Tu reddes unicuique secundùm opera ejus.* Cùm igitur homo sit dominus suorum operum, videtur quòd in ejus potestate constitutum sit ad vitam æternam pervenire.

3. Præterea, vita æterna est ultimus finis vitæ humanæ. Sed quælibet res naturalis per sua naturalia potest consequi finem suum. Ergo multò magis homo, qui est altioris naturæ, per sua naturalia potest pervenire ad vitam æternam absque aliqua gratia.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. VI, 23): *Gratia Dei vita æterna;* quod ideo dicitur; sicut Glossa (Augustini, in lib. De grat. et lib. arb. cap. 9, circa med.) ibidem dicit: « Ut intelligeremus Deum ad vitam æternam pro sua miseratione nos perducere. »

CONCLUSIO. — Cùm vita æterna sit finis ultimus hominis, naturalem ejus vir-

(1) Hæc distinctio cum auctore admittenda et non est commentitia et explodenda, ut ait Baius. Quod constat ex illius propositione 38 damnata à SS. pontificibus.

(2) Hic non quæritur an sine gratia possit quis mereri vitam æternam de condigno, id enim quæstioni CXIV auctor reservat; sed generaliter et indefinitè.

tutem excedens, non potest per sua naturalia ipsam sine divinæ gratiæ auxilio consequi vel mereri.

Respondeo dicendum quòd actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi; et ideo videmus in rebus naturalibus, quòd nulla res potest perficere effectum per suam operationem, qui excedat virtutem activam; sed solùm potest producere per operationem suam effectum suæ virtuti proportionatum. Vita autem æterna est finis excedens proportionem naturæ humanæ, ut ex supra dictis patet (quæst. v, art. 5); et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitæ æternæ; sed ad hoc exigitur altior virtus, quæ est virtus gratiæ. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam æternam (1); potest tamen facere opera perducentia ad bonum aliquod homini connaturale, sicut laborare in agro, bibere, manducare, et habere amicum, et alia hujusmodi, ut Augustinus (alius auctor) dicit in 3 Resp. contra Pelagianos (Hypognost., lib. III, cap. 4, parum à princ.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo suâ voluntate facit opera meritoria vitæ æternæ; sed, sicut Augustinus in eodem libro (ibid.) dicit, ad hoc exigitur quòd voluntas hominis præparetur à Deo per gratiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Glossa (ord. Augustini, lib. De grat. et lib. arb. cap. 8), super illud Rom. VI : *Gratia Dei, vita æterna*, dicit : « Certum est vitam æternam bonis operibus reddi; sed ipsa opera quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent; » cùm etiam supra dictum sit (art. præc.), quòd ad implendum mandata legis secundùm debitum modum, per quem eorum impletio est meritoria, requiritur gratia.

Ad *tertium* dicendum, quòd objectio illa procedit de fine homini connaturali. Natura autem humana ex hoc ipso quòd nobilior est, potest ad altiorem finem perduci, saltem auxilio gratiæ, ad quem inferiores naturæ nullo modo pertingere possunt; sicut homo est meliùs dispositus ad sanitatem qui aliquibus auxiliis medicinæ potest sanitatem consequi, quàm ille qui nullo modo, ut Philosophus introducit (De cœlo, lib. II, text. 64 et 65).

ARTICULUS VI. — *UTRUM HOMO POSSIT SEIPSUM AD GRATIAM PRÆPARARE PER SEIPSUM ABSQUE EXTERIORI AUXILIO GRATIÆ (2).

De his etiam part. I, quæst. LXI, art. 2 ad 3, et Sent. II, dist. 5, quæst. II, art. 1, et dist. 28, quæst. I, art. 4, et De ver. quæst. XXIV, art. 15, et quæst. I, art. 7, et Hebr. XII, lect. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ. Nihil enim imponitur homini quod sit ei impossibile, ut supra dictum est (art. 4 huj. qu. ad 1). Sed (Zach. I, 3) dicitur : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*. Nihil autem est aliud se ad gratiam præparare quàm ad Deum converti. Ergo videtur quòd homo per seipsum possit se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ.

2. Præterea, homo se ad gratiam præparat, faciendo quod in se est; quia si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam; dicitur enim (Matth. VII) quòd *Deus dat spiritum bonum petentibus se* (3). Sed illud in

(1) Quod de fide est et his verbis à conc. Trid. fuit definitum (sess. VI, can. 1) : *Si quis dixerit hominem à suis operibus quæ vel per humanæ naturæ vires, vel per legis doctrinam fiunt; absque divina per Jesum Christum gratia posse justificari coram Deo, anathema sit.*

(2) Fide certum est quòd nemo ex solis naturæ viribus sine auxilio gratiæ specialis potest se ad gratiam habitualem consequendam sic præparare, ut eam de condigno mereatur.

(3) Luc. XI, 13 : *Quanto magis Pater vester de cœlo dabit spiritum bonum petentibus se*. Matth. VII, 11, pro, *spiritum bonum*, legitur, *bona*.

nobis esse dicitur quod est in nostra potestate. Ergo videtur quòd in nostra potestate sit constitutum, ut nos ad gratiam præparemus.

3. Præterea, si homo indiget gratiâ ad hoc quòd præparet se ad gratiam, pari ratione indigebit gratiâ ad hoc quòd præparet se ad illam gratiam; et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Ergo videtur standum in primo, ut scilicet homo sine gratia possit se ad gratiam præparare.

4. Præterea (Proverb. xvi, 1), dicitur quòd *hominis est præparare animum.* Sed illud dicitur esse hominis quod per seipsum potest. Ergo videtur quòd homo per seipsum se possit ad gratiam præparare.

Sed *contra* est quod dicitur (Joan. vi, 44) : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.* Si autem homo seipsum præparare posset, non oporteret quòd ab alio traheretur. Ergo homo non potest se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ.

CONCLUSIO. — Non potest homo per seipsum præparari ad divinæ gratiæ lumen suscipiendum, sed gratuitò Dei interius moventis bonumque propositum inspirantis, auxilio indiget : ad meritoriè verò operandum, et dignè Deo fruendum, indiget habituali gratiæ ipsius dono, quod hujus tanti operis principium est.

Respondeo dicendum quòd duplex est præparatio voluntatis humanæ ad bonum : una quidem, quâ præparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum; et talis præparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiæ dono, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est (art. præc.). Alio modo potest intelligi præparatio voluntatis humanæ ad consequendum ipsum gratiæ habitualis donum. Ad hoc autem quòd præparet se homo ad susceptionem hujus doni, non oportet præsupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum; sed oportet præsupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interiùs animam moventis, sive inspirantis bonum propositum (1). His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut supra dictum est (art. 2 et 3 hujus quæst.). Quòd autem ad hoc indigeamus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cùm omne agens agat propter finem, quòd omnis causa convertat suos effectus ad suum finem : et ideo, cùm secundùm ordinem agentium sive moventium sit ordo finium, necesse est quòd ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicujus inferiorum moventium; sicut animus militis convertitur ad quærendum victoriam ex motione ducis exercitûs, ad sequendum autem vexillum alicujus aciei ex motione tribuni. Sic igitur cùm Deus sit primum movens simpliciter, ex ejus motione est quòd omnia in ipsum convertantur secundùm communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundùm suum modum. Unde Dionysius (lib. De div. nom. cap. 4, lect. 11) dicit quòd « Deus convertit omnia ad seipsum. » Sed homines justos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhærere sicut bono proprio, secundùm illud (Psal. LXXII, 27) : *Mihi adhærere Deo bonum est;* et ideo quòd homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est præparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti; sicut ille qui habet oculum aversum à lumine solis, per hoc se præparat ad recipiendum lumen solis, quòd oculos suos convertit versùs solem. Unde patet quòd homo non potest se præparare ad lumen

(1) Hinc falsum est illud quod ex præcipuis Pelagii dogmatibus erat : *gratiam secundùm merita nostra dari.*

gratiæ suscipiendum nisi per auxilium gratuitum Dei interiùs moventis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium; et secundùm hoc homini præcipitur quòd se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente, secundùm illud (Jerem. XXXI, 18) : *Converte me et convertar, quia tu Dominus Deus meus;* et (Thren. ult. 21) : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.*

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil homo potest facere, nisi à Deo moveatur, secundùm illud (Joan. XV, 5) : *Sine me nihil potestis facere.* Et ideo cùm dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundùm quòd est motus à Deo.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa objectio procedit de gratia habituali, ad quam requiritur aliqua præparatio, quia omnis forma requirit susceptibile dispositum. Sed hoc quòd homo moveatur à Deo, non præexigit aliquam aliam motionem, cùm Deus sit primum movens : unde non oportet abire in infinitum.

Ad *quartum* dicendum, quòd hominis est præparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium; sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis, et ad se attrahentis, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS VII. — UTRUM HOMO POSSIT RESURGERE A PECCATO SINE AUXILIO GRATIÆ (2).

De his etiam infra, quæst. CXIII, art. 2, et 2 2, quæst. CXXXVII, art. 3 ad 3, et part. III, quæst. XXXVI, art. 3 corp. et Sent. II, dist. 20, quæst. II, art. 3 ad 3, et dist. 28, art. 2 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 157, et IV, cap. 72 princ. et De ver. quæst. XXIV, art. 1 ad 10 et 12, et quæst. XXVIII, art. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo possit resurgere à peccato sine auxilio gratiæ. Illud enim quod præexigitur ad gratiam, fit sine gratia. Sed resurgere à peccato præexigitur ad illuminationem gratiæ : dicitur enim (Ephes. V, 14) : *Exurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* Ergo homo potest resurgere à peccato sine gratia.

2. Præterea, peccatum virtuti opponitur, sicut morbus sanitati, ut supra dictum est (quæst. LXXI, art. 1). Sed homo per virtutem naturæ potest resurgere de ægritudine ad sanitatem, sine auxilio exterioris medicinæ, propter hoc quòd intùs manet principium vitæ, à quo procedit operatio naturalis. Ergo videtur quòd homo simili ratione possit reparari per seipsum, redeundo de statu peccati ad statum justitiæ absque auxilio exterioris gratiæ.

3. Præterea, quælibet res naturalis potest redire per seipsam ad actum convenientem suæ naturæ, sicut aqua calefacta per seipsam redit ad naturalem frigiditatem, et lapis sursùm projectus per seipsum redit ad suum motum naturalem. Sed peccatum est quidam actus contra naturam, ut patet per Damascenum (Orthod. fid. lib. II, cap. 30). Ergo videtur quòd homo possit per seipsum redire de peccato ad statum justitiæ.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Galat. II, 21) : *Si data est lex quæ potest justificare, ergo Christus gratis mortuus est*, id est, sine causa. Pari

(1) Quod ita definivit concilium Tridentinum (sess. VI, can. 3) : *Si quis dixerit sine præveniente Spiritûs sancti inspiratione atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, ut in justificationis gratia conferatur; anathema sit.*

(2) De fide est hominem non posse à peccato resurgere sine auxilio gratiæ. Quod ita definivit concil. Arausican. II, can. 14 : *Nullus miser de quantacumque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordiâ prævenitur.* Et can. 19 : *Cùm natura humana sine Dei gratia salutem non possit custodire, quam accepit; quomodò sine Dei gratia poterit reparare quod perdidit.*

ergo ratione si homo habet naturam, per quam potest justificari, *Christus gratis*, id est sine causa, *mortuus est*. Sed hoc est inconveniens dicere. Ergo non potest per seipsum justificari, id est, redire de statu culpæ ad statum justitiæ.

CONCLUSIO. — Quum naturalis in homine ratio non sit sufficiens principium sanitatis spiritualis, sed ipsa gratia, quæ tollitur per peccatum; fieri non potest ut per seipsum homo sine auxilio gratiæ à peccatis resurgat, hoc est, ad ea quæ peccando amisit, reparetur.

Respondeo dicendum quòd homo nullo modo potest resurgere à peccato per seipsum sine auxilio gratiæ. Cùm enim peccatum transiens actu, remaneat reatu, ut supra dictum est (quæst. LXXXVII, art. 6), non est idem resurgere à peccato quod cessare ab actu peccati; sed resurgere à peccato, est reparari hominem ad ea quæ peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, ut ex supra dictis patet (art. 1, quæst. LXXXV, LXXXVI et LXXXVII), scilicet maculam, corruptionem naturalis boni, et reatum pœnæ. Maculam quidem incurrit, inquantum privatur decore gratiæ ex deformitate peccati. Bonum autem naturæ corrumpitur, inquantum natura hominis deordinatur, voluntate hominis Deo non subjectâ; hoc enim ordine sublato, consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus verò pœnæ est per quem homo peccando mortaliter meretur damnationem æternam. Manifestum est autem de singulis horum trium quòd non possunt reparari nisi per Deum. Cùm enim decor gratiæ proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari, nisi Deo denuò illustrante; unde requiritur habituale donum, quod est gratiæ lumen. Similiter ordo naturæ reparari non potest, ut scilicet voluntas hominis Deo subjiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente, sicut dictum est (art. præc.). Similiter etiam reatus pœnæ æternæ remitti non potest nisi à Deo, in quem est offensa commissa, et qui est hominum judex. Et ideo requiritur auxilium gratiæ ad hoc quòd homo à peccato resurgat, et quantùm ad habituale donum, et quantùm ad interiorem Dei motionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illud indicitur homini quod pertinet ad actum liberi arbitrii; qui requiritur in hoc quòd homo à peccato resurgat. Et ideo cùm dicitur : *Exurge, et illuminabit te Christus*, non est intelligendum quòd tota exsurrectio à peccato præcedat illuminationem gratiæ; sed quia cùm homo per liberum arbitrium à Deo motum surgere conatur à peccato, recipit lumen gratiæ justificantis.

Ad *secundum* dicendum, quòd naturalis ratio non est sufficiens principium hujus sanitatis, quæ est in homine per gratiam justificantem; sed hujus principium est gratia, quæ tollitur per peccatum. Et ideo non potest homo per seipsum reparari; sed indiget ut denuò ei lumen gratiæ infundatur, sicut si corpori mortuo resuscitando denuò infunderetur anima.

Ad *tertium* dicendum, quòd quando natura est integra, per seipsam potest reparari ad id quod est sibi conveniens et proportionatum; sed ad id quod superexcedit suam proportionem, reparari non potest sine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura defluens per actum peccati, quia non manet integra, sed corrumpitur, ut supra dictum est (quæst. LXXXV), non potest per seipsam reparari neque etiam ad bonum sibi connaturale, et multò minùs ad bonum supernaturale justitiæ.

ARTICULUS VIII. — UTRUM HOMO SINE GRATIA POSSIT NON PECCARE.

De his etiam supra, quæst. LXIII, art. 2 ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 160, et De ver. quæst. XXII, art. 5 ad 7, et quæst. XXIV, art. 1 ad 10 et 12, et art. 12, per tot., et I. Cor. XII, et Hebr. X, lect. 1.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo sine gratia possit non peccare. « Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest, » ut Augustinus dicit (lib. De duab. animabus, cap. 10 et 11, et De lib. arb. lib. III, cap. 18). Si ergo homo existens in peccato mortali non possit vitare peccatum, videtur quòd peccando non peccet, quod est inconveniens.

2. Præterea, ad hoc corripitur homo ut non peccet. Si igitur homo in peccato mortali existens non potest non peccare, videtur quòd frustra ei correptio adhibeatur; quod est inconveniens.

3. Præterea (Eccli. XV, 18), dicitur : *Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi.* Sed aliquis peccando non desinit esse homo. Ergo adhuc in ejus potestate est eligere bonum vel malum; et ita potest homo sine gratia vitare peccatum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De perfectione justitiæ, in fine) : « Quisquis negat nos orare debere, ne intremus in tentationem (negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiæ Dei adjutorium non esse homini necessarium, sed solâ lege acceptâ humanam sufficere voluntatem), ab auribus omnium removendum, et ore omnium anathematizandum esse non dubito. »

CONCLUSIO. — **Homo in statu innocentiæ (quia ejus natura perfecta erat) cum solo auxilio generali, omnia et singula peccata tam venialia quàm mortalia vitare potuit. In statu autem naturæ corruptæ, mortalia et singula et omnia, venialia autem singula, sed non omnia vitare potest, si est natura per gratiam reparata : aliàs ne mortalia quidem omnia (præsertim tempore longo) vitare potest.**

Respondeo dicendum quòd de homine dupliciter loqui possumus : uno modo secundùm statum naturæ integræ (1); alio modo secundùm statum naturæ corruptæ. Secundùm statum quidem naturæ integræ etiam sine gratia habituali (2) poterat homo non peccare nec mortaliter nec venialiter; quia peccare nihil aliud est quàm recedere ab eo quod est secundùm naturam; quod vitare homo poterat in statu naturæ integræ; non tamen hoc poterat sine auxilio Dei (3) in bono conservantis, quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret. In statu autem naturæ corruptæ indiget homo gratiâ habituali sanante naturam ad hoc quòd omnino à peccato abstineat. Quæ quidem sanatio primò fit in præsenti vita secundùm mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato. Unde Apostolus (Rom. VII, 25) in persona hominis reparati dicit : *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* In quo quidem statu potest homo abstinere ab omni peccato mortali, quod in ratione consistit, ut supra habitum est (qu. LXXIV, art. 5); non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali propter corruptionem inferioris appetitûs sensualitatis; cujus motus singulos quidem ratio reprimere potest, et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii; non autem omnes, quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad hujusmodi motus vitandos (4), ut supra dictum est (hìc sup., et qu. LXXIV,

(1) Per statum naturæ integræ intelligit S. Doctor statum in quo homo fuit ab initio conditus, ut ipsemet dixit (art. 2) præditus nimirùm justitiâ originali.

(2) Quorum verborum non sensus est quòd hoc posset homo absque eo quòd gratiam habitualem haberet, sed quòd posset absque actu seu usu gratiæ habitualis.

(3) Hic Conradus observat S. Doctorem non dicere, sine gratuito Dei auxilio, distincto scilicet à conservatione integritatis et justitiæ originalis, sed generaliter *sine auxilio Dei*, ut ex adjunctis patet.

(4) Quod ita concilium Tridentinum definivit (sess. VI, can. 23) : *Si quis hominem semel justificatum dixerit... posse in tota vita peccata*

art. 10). Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam justificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundùm aliquod tempus; quia non est necesse quòd continuò peccet in actu. Sed quòd diù maneat absque peccato mortali, esse non potest. Unde et Gregorius dicit (super Ezechiel. hom. II, à med., et Moral. lib. XXV, cap. 9, à princ.), quòd « peccatum quod mox per pœnitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit. » Et hujus ratio est, quia sicut rationi subdi debet inferior appetitus; ita etiam ratio subdi debet Deo, et in ipso constituere finem suæ voluntatis. Per finem autem oportet quòd regulentur omnes actus humani, sicut per rationis judicium regulari debent motus inferioris appetitûs. Sicut ergo inferiori appetitu non totaliter subjecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo; ita etiam ratione hominis non totaliter existente subjectâ Deo, consequens est ut contingant multæ inordinationes in ipsis actibus rationis. Cùm enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet, occurrunt multa propter quæ consequenda vel vitanda homo recedit à Deo, contemnendo præcepta ipsius; et ita peccat mortaliter, præcipuè quia « in repentinis homo operatur secundùm finem præconceptum, et secundùm habitum præexistentem, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 8, ad fin.). Quamvis ex præmeditatione rationis homo possit aliquid agere præter ordinem finis præconcepti, et præter inclinationem habitûs. Sed quia homo non potest semper esse in tali præmeditatione, non potest contingere ut diù permaneat quin operetur secundùm convenientiam (1) voluntatis deordinatæ à Deo, nisi citò per gratiam ad debitum ordinem reparetur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam, ut dictum est (in corp.). Et tamen, quia ex ejus defectu est quòd homo se ad gratiam habendam non præparet, propter hoc à peccato non excusatur, quòd sine gratia peccatum vitare non potest.

Ad *secundum* dicendum, quòd « correptio utilis est, ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur; si tamen qui corripitur filius est promissionis, ut strepitu correptionis forinsecùs insonante aut flagellante, Deus in illo intrinsecùs occultâ inspiratione operetur et velle, » ut Augustinus dicit (lib. De correptione et gratia, cap. 6, parum à princ.). Ideo ergo necessaria est correptio, quia voluntas hominis requiritur ad hoc quòd à peccato abstineat; sed tamen correptio non est sufficiens sine Dei auxilio. Unde (Eccle. VII, 14) : *Considera opera Dei, quòd nemo possit corrigere quem ille despexerit.*

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut Augustinus (alius auctor) dicit (Hypognostic. lib. III, cap. 1 et 2), verbum illud intelligitur de homine secundùm statum naturæ integræ, quando nondum erat servus peccati; unde poterat peccare et non peccare. Nunc etiam, quodcumque vult homo, datur ei; sed hoc quòd bonum velit, habet ex auxilio gratiæ.

ARTICULUS IX. — UTRUM ILLE QUI JAM CONSECUTUS EST GRATIAM, PER SEIPSUM POSSIT OPERARI BONUM, ET VITARE PECCATUM ABSQUE AUXILIO GRATIÆ (2).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille qui jam consecutus est

omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia; anathema sit.

(1) Ita Mss. et editi passim. Al., *consequentiam.*

(2) Sensus illius quæstionis est : an homo qui jam gratiam habitualem adeptus est, aliquo alio speciali gratiæ Dei auxilio indigeat, ut operetur bonum ordinis supernaturalis, et vitet peccatum utiliter ad salutem.

gratiam, per seipsum possit operari bonum, et vitare peccatum absque alio auxilio gratiæ. Unumquodque enim aut frustra est, aut imperfectum, si non implet illud ad quod datur. Sed gratia ad hoc datur nobis ut possimus bonum facere et vitare peccatum. Si igitur per gratiam hoc homo non potest, videtur quòd vel gratia sit frustra data, vel sit imperfecta.

2. Præterea, per gratiam ipse Spiritus sanctus in nobis habitat, secundùm illud (I. Corinth. III, 16) : *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* Sed Spiritus sanctus, cùm sit omnipotens, sufficiens est ut nos inducat ad bene operandum, et ut nos à peccato custodiat. Ergo homo gratiam consecutus potest utrumque prædictorum absque alio auxilio gratiæ.

3. Præterea, si homo consecutus gratiam adhuc alio auxilio gratiæ indiget ad hoc quòd rectè vivat, et à peccato abstineat; pari ratione, etsi illud aliud auxilium gratiæ consecutus fuerit, adhuc alio auxilio gratiæ indigebit. Procedetur ergo in infinitum, quod est inconveniens. Ergo ille qui est in gratia, non indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quòd bene operetur et à peccato abstineat.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De natura et gratia, cap. 26, circ. fin.), quòd « sicut oculus corporis plenissimè sanus, nisi candore lucis adjutus, non potest cernere; sic et homo perfectissimè etiam justificatus, nisi æternâ luce justitiæ divinitùs adjuvetur, rectè non potest vivere. » Sed justificatio fit per gratiam, secundùm illud (Rom. III, 24) : *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo etiam homo jam habens gratiam indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quòd rectè vivat.

CONCLUSIO. — Cùm nullum agens secundum agat nisi in virtute primi, sitque caro spiritui perpetuo rebellis; non potest homo licet jam gratiam consequutus, per seipsum operari bonum et vitare peccatum absque novo auxilio Dei ipsum moventis, dirigentis et protegentis, quamvis alia habitualis gratia ad hoc ei necessaria non sit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 6 hujus quæst.), homo ad rectè vivendum dupliciter auxilio Dei indiget : uno quidem modo quantùm ad aliquod habituale donum (1), per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitæ æternæ quæ excedunt proportionem naturæ; alio modo indiget homo auxilio gratiæ, ut à Deo moveatur ad agendum. Quantùm igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiæ, quasi aliquo habitu alio infuso. Indiget tamen auxilio gratiæ secundum alium modum (2), ut scilicet à Deo moveatur ad rectè agendum, et hoc propter duo : primò quidem ratione generali, propter hoc quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ. Secundò ratione speciali propter conditionem statûs humanæ naturæ : quæ quidem licèt per gratiam sanetur quantùm ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantùm ad carnem, per quam *servit legi peccati*, ut dicitur (Rom. VII, 25). Remanet etiam quædam ignorantiæ obscuritas in intellectu (3), secundùm quam, ut etiam dicitur (Rom. VIII, 26), *quid oremus, sicut oportet, nescimus* : propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nos ipsos non perfectè cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, secundùm illud (Sap. IX, 14) : *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Et ideo necesse est nobis ut à Deo dirigamur

(1) Auxilium istud vocatur *gratia habitualis.*

(2) Illud auxilium vulgò vocatur *gratia actualis.*

(3) Hinc requiritur ad singulos actus supernaturales perficiendos duplex gratia, scilicet gratia intellectûs et gratia voluntatis.

et protegamur, qui omnia novit et omnia potest (1). Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere : *Et ne nos inducas in tentationem ;* et : *Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra,* et cætera quæ in oratione Dominica continentur ad hoc pertinentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd donum habitualis gratiæ non ad hoc datur nobis ut per ipsum non indigeamus ulteriùs divino auxilio ; indiget enim quælibet creatura ut à Deo conservetur in bono quod ab eo accepit. Et ideo si post acceptam gratiam homo adhuc indiget divino auxilio, non potest concludi quòd gratia sit in vanum data, vel quòd sit imperfecta; quia etiam in statu gloriæ, quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hìc autem aliqualiter gratia imperfecta est, inquantum hominem non totaliter sanat, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd operatio Spiritûs sancti, quæ nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni, quod in nobis causat ; sed præter hunc effectum nos movet et protegit simul cum Patre et Filio.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa concludit quòd homo non indigeat aliâ habituali gratiâ.

ARTICULUS X. — UTRUM HOMO IN GRATIA CONSTITUTUS INDIGEAT AUXILIO GRATIÆ AD PERSEVERANDUM.

De his etiam infra, quæst. CXIV, art. 2, et 2 2, quæst. CXXXVIII, art. 4, et Sent. II, dist. 29, in Expos. litt., ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 155, et De ver. quæst. XXIV, art. 13, per tot., et quæst. XXVII, art. 5 ad 5, et Psal. XXXI, et Joan. VII, lect. 2.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo in gratia constitutus non indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum. Perseverantia enim est aliquid minus virtute, sicut et continentia, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VII, implic. cap. 7 et 8). Sed homo non indiget alio auxilio gratiæ ad habendum virtutes, ex quo est justificatus per gratiam. Ergo multò minùs indiget auxilio gratiæ ad habendum perseverantiam.

2. Præterea, omnes virtutes simul infunduntur. Sed perseverantia ponitur quædam virtus. Ergo videtur quòd simul cum gratia infusis aliis virtutibus perseverantia detur.

3. Præterea, sicut Apostolus dicit (Rom. V), plus restitutum est homini per donum Christi, quàm amiserit per peccatum Adæ. Sed Adam id accepit unde posset perseverare. Ergo multò magis nobis restituitur per gratiam Christi ut perseverare possimus ; et ita homo non indiget gratiâ ad perseverandum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De persever. cap. 2, ante med.) : « Cur perseverantia poscitur à Deo, si non datur à Deo ? An et ista irrisoria petitio est, cùm id ab eo petitur quod scitur non ipsum dare, sed ipso non dante esse in hominis potestate ? » Sed perseverantia petitur etiam ab illis qui sunt per gratiam sanctificati ; quod intelligitur, cùm dicimus : *Sanctificetur nomen tuum,* ut ibid. (et lib. De corrept. et grat. cap. 12) Augustinus confirmat per verba Cypriani. Ergo homo etiam in gratia constitutus indiget ut ei perseverantia à Deo detur.

CONCLUSIO. — Indiget homo in gratia constitutus, ad hoc ut usque ad finem vitæ suæ in bono perseveret, non quidem habituali divinæ gratiæ dono, sed speciali quodam divino auxilio, contra tentationum impulsus, illum protegente.

Respondeo dicendum quòd perseverantia tripliciter dicitur. Quandoque

(1) Quod his verbis definivit concilium Tridentinum (sess. VI, can. 2) : *Si quis dixerit justificatum vel sine speciali Dei auxilio in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse; anathema sit.*

enim significat habitum mentis, per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundùm virtutem, per tristitias irruentes; ut sic se habeat perseverantia ad tristitias, sicut continentia ad concupiscentias et delectationes, ut Philosophus dicit (Eth. lib. VII, cap. 7). Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam, secundùm quem homo habet propositum perseverandi in bono usque in finem. Et utroque istorum modorum perseverantia simul cum gratia infunditur, sicut et continentia, et cæteræ virtutes. Alio modo dicitur perseverantia continuatio quædam boni usque ad finem vitæ (1). Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliquâ aliâ habituali gratiâ, sed divino auxilio ipsum dirigente, et protegente contra tentationum impulsus, sicut ex præcedenti quæstione apparet (scilicet art. præc.). Et ideo postquam aliquis est justificatus per gratiam, necesse habet à Deo petere prædictum perseverantiæ donum (2), ut scilicet custodiatur à malo usque ad finem vitæ. Multis enim datur gratia quibus non datur perseverare in gratia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de primo modo perseverantiæ, sicut et secunda objectio procedit de secundo.

Unde patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (lib. De natura et gratia, cap. 43, et lib. De corrept. et grat., cap. 12, parum à princ.), « homo in primo statu accepit donum, per quod perseverare potest, non autem accepit ut perseveraret, » nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiæ, quo perseverare possunt, et ulteriùs eis datur quòd perseverent; et sic donum Christi est majus quàm delictum Adæ. Et tamen faciliùs homo per gratiæ donum perseverare poterat in statu innocentiæ, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quàm nunc possimus, quando reparatio gratiæ Christi, etsi sit inchoata quantùm ad mentem, nondum tamen est consummata quantùm ad carnem; quod erit in patria, ubi homo non solùm perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.

QUÆSTIO CX.

DE GRATIA DEI QUANTUM AD EJUS ESSENTIAM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia Dei quantùm ad ejus essentiam; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm gratia ponat aliquid in anima. — 2° Utrùm gratia sit qualitas. — 3° Utrùm gratia differat à virtute infusa. — 4° De subjecto gratiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM GRATIA PONAT ALIQUID IN ANIMA (3).

De his etiam Sent. II, dist. 26, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 155, et De ver. quæst. XXVII, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia non ponat aliquid in anima. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis; unde dicitur (Genes. XXXIX, 21), quòd *Dominus dedit Joseph gratiam in conspectu principis carceris*. Sed per hoc quòd homo dicitur habere gratiam hominis, nihil ponitur in eo qui gratiam alterius habet, sed in eo cujus gratiam habet, ponitur acceptatio quædam. Ergo per hoc quòd homo

(1) De tali hoc perseverantiæ modo in hac quæstione agitur.

(2) Hinc Ecclesia in multis orationibus hoc donum à Deo postulat (fer. III post Dom. Pass. Sabbat. post Dom. II quadrag. fer. III post ann. Dom. (Cf. D. Thom. Cont. gent. lib. III, c. 155).

(3) Hujus quæstionis sensus est an gratia sit ens quoddam verum et reale, à Deo factum, in anima existens.

habere gratiam Dei dicitur, nihil ponitur in anima, sed solùm significatur acceptatio divina.

2. Præterea, sicut anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam; unde dicitur (Deut. xxx, 20) : *Ipse est vita tua.* Sed anima vivificat corpus immediatè. Ergo etiam nihil cadit medium inter Deum et animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

3. Præterea (Rom. I), super illud : *Gratia vobis et pax*, dicit Glossa interl. : « Gratia, id est, remissio peccatorum. » Sed remissio peccatorum non ponit in anima aliquid, sed solùm in Deo non imputante peccatum, secundùm illud (Psal. xxxi, 2) : *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* Ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

Sed *contra*, lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia est quædam lux animæ; unde Augustinus dicit (lib. De natura et gratia, cap. 52, in princ.) : « Prævaricatorem legis dignè lux deserit veritatis, quâ desertus utique fit cæcus. » Ergo gratia ponit aliquid in anima.

CONCLUSIO. — Quum diligere sit velle alteri bonum, Deique voluntas, rerum sit causa; certum est gratiam seu dilectionem Dei, semper aliquid (nempe id quod ei vult) in anima ejus quem diligit efficere.

Respondeo dicendum quòd secundùm communem modum loquendi tripliciter gratia accipi consuevit : uno modo pro dilectione alicujus, sicut consuevìmus dicere quòd iste miles habet gratiam regis, id est, rex habet eum gratum; secundò sumitur pro aliquo dono gratis dato, sicut consuevimus dicere : *Hanc gratiam facio tibi.* Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati, secundùm quòd dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo; ex amore enim quo aliquis habet alium gratum, procedit quòd aliquid ei gratis impendat; ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit. Quantùm igitur ad duo ultima, manifestum est quòd gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit : primò quidem ipsum donum gratis datum; secundò hujus doni recognitionem (1). Sed quantùm ad primum est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis; quia enim bonum creaturæ provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei, quâ vult creaturæ bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono præexistente in rebus; et inde est quòd dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed præsupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur quòd quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque (2), non tamen dilectioni æternæ coæternum (3). Et secundùm hujusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam; una quidem communis, secundùm quam *diligit omnia quæ sunt*, ut dicitur (Sap. II), secundùm quam esse naturale rebus creatis largitur; alia autem dilectio est specialis, secundùm quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturæ ad participationem divini boni; et secundùm hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundùm hanc

(1) Gratia in hoc duplici sensu accepta, ponit aliquid in anima sive est aliquid reale à Deo causatum, in anima existens, et fide tenendum est quod in sacris litteris non dicamur justi vel Deo grati per solum Dei favorem et amorem extrinsecum, ut Calvinus et alii hæretici dogmatizaverunt.

(2) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan., aliisque edit. Nicolai, et Patav. an. 1712, nisi quia codd. cit. habent, *cuilibet Dei dilectioni*. Edit. Rom. et Pat. 1698, *quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum, quandoque tamen dilectioni æternæ coæternum.*

(3) Siquidem Deus ab æterno dilexit creaturas, quas erat producturus, neque tamen ullam earum fecit ab æterno.

dilectionem vult Deus simpliciter creaturæ bonum æternum; quod est ipse. Sic igitur per hoc quòd dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine à Deo proveniens. Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa æterna Dei dilectio, secundùm quod dicitur etiam gratia prædestinationis, inquantum Deus gratuitò et non ex meritis aliquos prædestinavit sive elegit. Dicitur enim (Ephes. I, 5) : *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum..., in laudem gloriæ gratiæ suæ.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etiam in hoc quòd dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in illo esse aliquid quod sit homini gratum, sicut et in hoc quòd dicitur aliquis gratiam Dei habere; sed tamen differenter. Nam illud quod est homini gratum in alio homine, præsupponitur ejus dilectioni; causatur autem ex dilectione divinà quod est in homine Deo gratum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus est vita animæ per modum causæ efficientis; sed anima est vita corporis per modum causæ formalis. Inter formam autem et materiam non cadit aliquod medium, quia forma per seipsam informat materiam vel subjectum; sed agens informat subjectum, non per suam substantiam, sed per formam quam causat in materia (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd Augustinus dicit (Retract. lib. I, c. 25) : « Ubi dixi gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem verò in reconciliationem Dei, non sic accipiendum est, ac si pax ipsa et reconciliatio non pertineant ad gratiam generalem, sed quòd specialiter gratiæ nomine remissionem significaverit peccatorum. » Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiam pertinet, sed etiam multa alia Dei dona. Et ideo remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu divinitùs in nobis causato, ut infra patebit (qu. CXIII, art. 2).

ARTICULUS II. — UTRUM GRATIA SIT QUALITAS ANIMÆ (2).

De his etiam Sent. II, dist. 26, quæst. I, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia non sit qualitas animæ. Nulla enim qualitas agit in suum subjectum: quia actio qualitatis non est absque actione subjecti; et sic oporteret quòd subjectum ageret in seipsum. Sed gratia agit in animam, justificando ipsam. Ergo gratia non est qualitas.

2. Præterea, substantia est nobilior qualitate. Sed gratia est nobilior quàm natura animæ; multa enim possumus per gratiam, ad quæ natura nón sufficit, ut supra dictum est (qu. CIX, art. 2 et 3). Ergo gratia non est qualitas.

3. Præterea, nulla qualitas remanet, postquam desinit esse in subjecto. Sed gratia remanet; non enim corrumpitur, quia sic in nihilum redigeretur, sicut ex nihilo creatur : unde et dicitur *nova creatura* (Galat. ult.). Ergo gratia non est qualitas.

Sed *contra* est quod, super illud (Psal. CIII) : *Ut exhilaret faciem in oleo,* dicit Glossa (ord. Aug.), quòd « gratia est nitor animæ sanctum concilians amorem. » Sed nitor animæ est quædam qualitas, sicut et pulchritudo corporis. Ergo gratia est quædam qualitas.

CONCLUSIO. — Præter auxilium speciale, quo Deus hominem movet ad bene agendum, ponendus etiam est in anima justificatorum habitus gratiæ seu qualitas

(1) Hinc Deus non vivificat animam immediatè sed mediante formâ quam gratuitè inducit (Cf. 2 2, quæst. XXIII, art. 2 ad 2 et 3).

(2) Postquam articulo superiori S. Doctor ostendit gratiam esse aliquid à Deo causatum in anima; nunc quærit quo rerum genere contineatur.

quædam supernaturalis; ut suaviter et promptè ab ipso ad æternum bonum consequendum moveantur.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. præc.), in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitæ Dei voluntatis. Dictum est autem supra (quæst. CIX, art. 1), quòd dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur: uno modo inquantum anima hominis movetur à Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum; et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas (1), sed motus quidam animæ; « actus *enim* moventis in moto est motus, » ut dicitur (Physic. lib. III, text. 18). — Alio modo adjuvatur homo ex gratuita Dei voluntate secundùm quòd aliquod habituale donum à Deo animæ infunditur; et hoc ideo, quia non est conveniens quòd Deus minùs provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quàm creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solùm moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundùm seipsas inclinentur ad hujusmodi motus; et sic motus quibus à Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles, secundùm illud (Sap. VIII, 1): *Et disponit omnia suaviter.* Multò igitur magis, illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas, seu qualitates snpernaturales, secundùm quas suaviter et promptè ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum; et sic donum gratiæ qualitas quædam est (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd gratia, secundùm quòd est qualitas, dicitur agere in animam, non per modum causæ efficientis, sed per modum causæ formalis, sicut albedo facit album, et justitia justum.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnis substantia vel est ipsa natura rei cujus est substantia, vel est pars naturæ; secundùm quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quòd sit substantia aut forma substantialis; sed est forma accidentalis ipsius animæ. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundùm hoc ergo, quia anima imperfectè participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinæ bonitatis, quæ est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quàm anima in seipsa subsistat; est tamen nobilior quàm natura animæ inquantum est expressio vel participatio divinæ bonitatis, non autem quantùm ad modum essendi.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dicit Boetius (in Isagog. Porphyr., cap. De accid.), « accidentis esse est inesse. » Unde omne accidens non dicitur ens, quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est; unde et magis dicitur entis quàm ens, ut dicitur (in Metaph. lib. VII, text. 2). Et quia ejus est fieri vel corrumpi, cujus est esse; ideo propriè loquendo nullum accidens neque fit, neque corrumpitur; sed dicitur fieri vel corrumpi, secundùm quòd subjectum incipit vel desinit esse in actu secundùm illud accidens. Et secundùm hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quòd homines secundùm ipsam creantur, id est in novo esse constituuntur ex nihilo,

(1) Gratia actualis non est aliud nisi motio quam Deus tribuit voluntati in aliis animæ potentiis, ut de potentia exeant in actum supernaturalem.

(2) Fide certum est agnoscendam esse aliquam gratiam habitualem quæ sit forma in justorum animabus inhærens per modum habitûs; sed non est de fide quòd prædicta gratia habitualis sit verus habitus, quoniam Patres Tridentini in sua definitione à nomine *habitûs aut qualitatis* abstinere voluerunt (Cf. conc. Trid. sess. VI, c. 16)

id est, non ex meritis, secundùm illud (Ephes. II, 10) : *Creati in Chri Jesu in operibus bonis.*

ARTICULUS III. — UTRUM GRATIA SIT IDEM QUOD VIRTUS (1).

De his etiam part. III, quæst. VII, art. 1 corp. et quæst. LXII, art. 2 corp. et Sent. II, dist. quæst. II, art. 4 et 6, et Sent. IV, dist. 1, quæst. I, art. 4, quæst. V, et De ver. quæst. XXVII, art.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia sit idem quod virtu Dicit enim Augustinus, quòd « gratia operans est fides quæ per dilectione operatur, » ut habetur (libro De spiritu et littera, cap. 14, circa fin. cap. 32). Sed fides quæ per dilectionem operatur, est virtus. Ergo gra est virtus.

2. Præterea, cuicumque convenit definitio, convenit et definitum. S definitiones de virtute datæ sive à sanctis, sive à philosophis, conveniu gratiæ; ipsa enim « bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit ipsa etiam « est bona qualitas mentis quâ rectè vivitur, » etc. Ergo gra est virtus.

3. Præterea, gratia est qualitas quædam. Sed manifestum est quòd n est in quarta specie qualitatis, quæ est « forma, et circa aliquid consta figura, » quia non pertinet ad corpus: neque etiam in tertia est, quia n est passio vel passibilis qualitas, quæ est in parte animæ sensitiva, ut pr batur (Physic. lib. VII, text. 14 et seq.); ipsa autem gratia principaliter e in mente: neque iterùm est in secunda specie, quæ est potentia vel imp tentia naturalis; quia gratia est supra naturam, et non se habet ad bonu et malum, sicut potentia naturalis. Ergo relinquitur quòd sit in prima sp cie quæ est habitus vel dispositio. Habitus autem mentis sunt virtute quia etiam ipsa scientia quodammodo est virtus, ut supra dictum e (quæst. LVII, art. 1 et 2). Ergo gratia est idem quod virtus.

Sed *contra*, si gratia est virtus, maximè videtur quòd sit aliqua triu theologicarum virtutum. Sed gratia non est fides vel spes, quia hæ possu esse sine gratia gratum faciente; neque etiam charitas, quia « gratia pr venit charitatem, » ut Augustinus dicit in libro De prædestinatione sanct rum (lib. De dono persev. cap. 16, in fin.). Ergo gratia non est virtus.

CONCLUSIO. — Ut naturale lumen rationis aliquid est præter virtutes acquisit ita supernaturale gratiæ lumen sive donum, est aliquid præter virtutes infusas, q bus homo perficitur ad ambulandum, secundùm quòd congruit divinæ gratiæ lumi

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt idem esse gratiam et virt tem secundùm essentiam, sed differre solùm secundùm rationem (2); gratia dicatur, secundùm quòd facit hominem Deo gratum, vel secundù quòd gratis datur; virtus autem secundùm quòd perficit ad bene opera dum. Et hoc videtur sensisse Magister (Sent. lib. II, dist. 26). Sed si qu rectè consideret rationem virtutis, hoc stare non potest : quia, ut Philos phus dicit (Physic. lib. VII, text. 17), « virtus est quædam dispositio pe fecti; dico autem perfectum, quod est dispositum secundùm naturam. Ex quo patet quòd virtus uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliqua naturam præexistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositu secundùm quòd congruit suæ naturæ. Manifestum est autem quòd virtut acquisitæ per actus humanos, de quibus supra dictum est (quæst. LV, seq.), sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur in ordi ad naturam, quâ homo est. Virtutes autem infusæ disponunt hominem a

(1) Quæstio est non de quacumque gratia, sed de habituali quæ in justificatione infunditur, et sensus est articuli : an gratia habitualis idem sit quòd quædam virtus infusa.

(2) Sylvius hanc sententiam habet ut prob bilem, et eam admittunt Scot, Durand., Henr Andræas, Vega, Bellarminus, Vasquez, Esti

tiori modo, et ad altiorem finem; unde etiam oportet quòd in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est, in ordine ad naturam divinam participatam, quæ dicitur *lumen gratiæ*, secundùm quòd dicitur (II. Petr. I, 4) : *Maxima et pretiosa vobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.* Et secundùm acceptionem hujusmodi naturæ dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiæ, quod est participatio divinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusas, quæ à lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur; unde Apostolus dicit (Ephes. V, 8) : *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino; ut filii lucis ambulate.* Sicut enim virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundùm quòd congruit lumini naturali rationis; ita virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundùm quòd congruit lumini gratiæ (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus nominat *fidem per dilectionem operantem* gratiam, quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus in quo gratia gratum faciens manifestatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum positum in definitione virtutis dicitur secundùm convenientiam ad aliquam naturam præexistentem, vel essentialem, vel participatam; sic autem *bonum* non attribuitur gratiæ, sed sicut radici bonitatis in homine, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd gratia reducitur ad primam speciem qualitatis; nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quædam, quæ præsupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix.

ARTICULUS IV. — UTRUM GRATIA SIT IN ESSENTIA ANIMÆ SICUT IN SUBJECTO, AN IN ALIQUA POTENTIARUM.

De his etiam part. III, quæst. VII, art. 2 corp. et quæst. LXII, art. 2 corp. et Sent. II, dist. 26, quæst. I, art. 3, et De ver. quæst. XXVII, art. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia non sit in essentia animæ sicut in subjecto, sed in aliqua potentiarum. Dicit enim Augustinus (alius auctor) in Hypognostic. (lib. III, parum à princ.), quòd « gratia comparatur ad voluntatem, sive ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum. » Sed voluntas sive liberum arbitrium est potentia quædam, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXIII, art. 2). Ergo gratia est in potentia animæ sicut in subjecto.

2. Præterea, « ex gratia incipiunt merita hominis, » ut Augustinus dicit (lib. De grat. et lib. arb. cap. 6, in princ.); sed meritum consistit in actu, qui ex aliqua potentia procedit. Ergo videtur quòd gratia sit perfectio alicujus potentiæ animæ.

3. Præterea, si essentia animæ sit proprium subjectum gratiæ, oportet quòd anima, inquantum habet essentiam, sit capax gratiæ. Sed hoc est falsum; quia sic sequeretur quòd omnis anima esset gratiæ capax. Non ergo essentia animæ est proprium subjectum gratiæ.

4. Præterea, essentia animæ est prior potentiis ejus. Prius autem potest intelligi sine posteriori. Ergo sequitur quòd gratia possit intelligi in anima, nullâ parte vel potentiâ animæ intellectâ, scilicet neque voluntate, neque intellectu, neque aliquo hujusmodi, quod est inconveniens.

Sed *contra* est quòd per gratiam regeneramur in filios Dei. Sed gene-

(1) Probabilius est, ait Sylvius, quòd gratia sit habitus realiter à charitate diversus. Ita passim B. Thomas, non tantùm hic, sed etiam (part. III, quæst. XXVI, art. 2, quæst. LXXXIX art. 1, et Sent. II, dist. 26, art. 4, quæst. XXVII De verit. II), Cajet. Conrad. Medina, Valentia, Suarez, Henriquez, Tannerus, etc.

ratio per prius terminatur ad essentiam quàm ad potentias. Ergo gratia per prius est in essentia animæ quàm in potentiis.

CONCLUSIO. — Quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis, gratia autem non est virtus, sed aliquid virtute prius; necessarium est non potentiam ullam, sed essentiam ipsam animæ subjectum gratiæ esse.

Respondeo dicendum quòd ista quæstio ex præcedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quòd sit in potentia animæ sicut in subjecto; nam potentia animæ est proprium subjectum virtutis, ut supra dictum est (quæst. LVI, art. 1). Si autem gratia differt à virtute, non potest dici quòd potentia animæ sit gratiæ subjectum; quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis, ut supra dictum est (art. 1, quæst. LV et LVI). Unde relinquitur quòd gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subjectùm prius potentiis animæ, ita scilicet quòd sit in essentia animæ (1). Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundùm potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis; ita etiam per naturam animæ participat secundùm quamdam similitudinem naturam divinam per quamdam regenerationem, sive recreationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut ab essentia animæ effluunt ejus potentiæ quæ sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ moventur ad actus (2). Et secundùm hoc gratia comparatur ad voluntatem ut movens ad motum, quæ est comparatio sessoris ad equum, non autem sicut accidens ad subjectum.

Et per hoc etiam patet solutio ad *secundum*. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animæ est principium operum vitæ mediantibus potentiis.

Ad *tertium* dicendum, quòd anima est subjectum gratiæ, secundùm quòd est in specie intellectualis vel rationalis naturæ. Non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam, cùm potentiæ sint proprietates naturales animæ, speciem consequentes. Et ideo anima secundùm suam essentiam differt specie ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium et plantarum. Et propter hoc non sequitur, si essentia humanæ animæ sit subjectum gratiæ, quòd quælibet anima possit esse gratiæ subjectum; hoc enim convenit essentiæ animæ, inquantum est talis speciei.

Ad *quartum* dicendum, quòd cùm potentiæ animæ sint naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem quòd sine his esset, adhuc tamen anima diceretur secundùm speciem suam intellectualis vel rationalis, non quia actu haberet has potentias, sed propter speciem talis essentiæ, ex qua natæ sunt hujusmodi potentiæ effluere.

QUÆSTIO CXI.

DE DIVISIONE GRATIÆ, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de divisione gratiæ; et circa hoc quæruntur quinque: 1° Utrùm convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam, et gratiam gratum facientem. — 2° De divisione gratiæ gratum facientis per operantem et cooperantem. — 3° De divisione ejusdem per gratiam prævenientem et subsequentem. — 4° De

(1) Ita expressè docent Montesin. Granad. Tanner. Malder. Wigger et communiter aliiqui, post S. Thomam distinctionem realem inter gratiam et charitatem agnoscunt.

(2) Juxta mentem D. Thomæ, virtutes à gratia physicè, seu quasi physicè, sed non tantùm moraliter effluunt.

divisione gratiæ gratis datæ. — 5° De comparatione gratiæ gratum facientis et gratis datæ.

ARTICULUS I. — UTRUM GRATIA CONVENIENTER DIVIDATUR PER GRATIAM GRATUM FACIENTEM, ET GRATIAM GRATIS DATAM.

De his etiam part. III, quæst. VII, art. 7 corp. et ad 1, et quæst. LXI, art. 1 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 154 fin. et De ver. quæst. XXIV, art. 1, et 7 corp. et Opusc. III, cap. 221, et Psal. XXIV, et Rom. I, lect. 5, et Ephes. I, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia non convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratìs datam. Gratia enim est quoddam donum Dei, ut ex supra dictis patet (quæst. CX, art. 1). Homo autem non ideo est Deo gratus, quia aliquid est ei datum à Deo, sed potiùs è converso; ideo enim aliquid datur alicui gratìs à Deo, quia est homo gratus ei. Ergo nulla est gratia gratum faciens.

2. Præterea, quæcumque non dantur ex meritis præcedentibus, dantur gratìs. Sed etiam ipsum bonum naturæ datur homini absque merito præcedenti, quia natura præsupponitur ad meritum. Ergo ipsa natura est etiam gratìs data à Deo. Natura autem dividitur contra gratiam. Inconvenienter igitur hoc quod est gratìs datum, ponitur ut gratiæ differentia; quia invenitur etiam extra gratiæ genus.

3. Præterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed etiam ipsa gratia gratum faciens, per quam justificamur, gratìs nobis à Deo conceditur, secundùm illud (Rom. III, 24) : *Justificati gratìs per gratiam ipsius.* Ergo gratia gratum faciens non debet dividi contra gratiam gratìs datam.

Sed *contra* est quòd Apostolus utrumque attribuit gratiæ, scilicet et *gratum facere, et esse gratìs datum.* Dicit enim quantùm ad primum (Ephes. I, 6) : *Gratificavit nos in dilecto Filio suo.* Quantùm verò ad secundum dicitur (Rom. XI, 6) : *Si autem gratia, jam non ex operibus; alioquin gratia jam non est gratia.* Potest ergo distingui gratia, quæ vel habet unum tantùm, vel utrumque.

CONCLUSIO. — Cùm gratia sit, per quam homines ordinantur et reducuntur in Deum (quod ordine quodam fit), convenienter dividitur in gratiam gratum facientem per quam homo per seipsum Deo conjungitur; et gratìs datam, per quam unus homo alteri ad salutem cooperatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit (Rom. XIII, 1), *quæ a Deo sunt, ordinata sunt.* In hoc autem ordo rerum consistit, quòd quædam per alia in Deum reducuntur, ut Dionysius dicit (Cœl. hierarch. cap. 4, 7 et 8). Cùm igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundùm hoc igitur duplex est gratia : una quidem per quam ipse homo Deo conjungitur, quæ vocatur *gratia gratum faciens* (1); alia verò per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quòd ad Deum reducatur; hujusmodi autem donum vocatur *gratia gratìs data* (2), quia supra facultatem naturæ et supra meritum personæ homini conceditur. Sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam justificetur, sed potiùs ut ad justificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit Apostolus I. Cor. XII, 7) : *Unicuique datur manifestatio Spiritûs ad utilitatem,* scilicet aliorum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd gratia non dicitur facere gratum effectivè, sed formaliter; scilicet quia per hanc homo justificatur, et dignus

(1) Tales sunt fides, spes, pœnitentia, charitas et alia hujusmodi.

(2) De qua dicitur (Ephes. IV) : *Unicuique nostrum data est gratia secundùm mensuram donationis Christi....Ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios autem evangelistas, alios verò pastores,* etc.

efficitur vocari Deo gratus, secundùm quòd dicitur (Coloss. I, 12) : *Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.*

Ad *secundum* dicendum, quòd gratia, secundùm quòd gratìs datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum : unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam cujus est agere meritoriè opera, secundùm illud (Rom. IV, 4) : *Ei qui operatur, merces imputatur secundùm debitum, non secundùm gratiam.* Aliud est debitum secundùm conditionem naturæ; putà si dicamus, debitum esse homini quòd habeat rationem et alia quæ ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quòd Deus creaturæ obligetur, sed potiùs inquantum creatura debet subjici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur; quæ quidem est ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quòd talia operans talia consequatur; dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent; et ideo specialiùs sibi nomen gratiæ vindicant.

Ad *tertium* dicendum, quòd gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiæ gratìs datæ; quod etiam ad rationem gratiæ pertinet, quia scilicet hominem gratum facit Deo : et ideo gratia gratìs data, quæ hoc non facit, retinet sibi nomen commune (1), sicut in pluribus aliis contingit; et sic opponuntur duæ partes divisionis, sicut *gratum faciens, et non faciens gratum.*

ARTICULUS II. — UTRUM GRATIA CONVENIENTER DIVIDATUR PER OPERANTEM ET COOPERANTEM (2).

De his etiam infra, art. 3 corp. et Sent. II, dist. 26, quæst. I, art. 5, et De ver. quæst. XXVII, art. 5 ad 1 et 2, et II. Cor. VI, lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia inconvenienter dividatur per operantem et cooperantem. Gratia enim accidens quoddam est, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2). Sed accidens non potest agere in subjectum. Ergo nulla gratia debet dici operans.

2. Præterea, si gratia aliquid operetur in nobis, maximè operatur in nobis justificationem. Sed hoc non sola gratia operatur in nobis; dicit enim Augustinus, super illud (Joan. XIV) : *Opera quæ ego facio, et ipse faciet* (implic. tract. 72 in Joan. sed express. serm. 15 De verb. Apostoli, cap. 11) : « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » Ergo nulla gratia debet dici simpliciter operans.

3. Præterea, cooperari alicui, videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad principalius. Sed gratia principaliùs operatur in nobis quàm liberum arbitrium, secundùm illud (Rom. IX, 16) : *Non est currentis, neque volentis, sed miserentis Dei.* Ergo gratia non debet dici cooperans.

4. Præterea, divisio debet dari per opposita. Sed operari et cooperari non sunt opposita; idem enim potest operari et cooperari. Ergo inconvenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De grat. et lib. arb. cap. 17, à principio) : « Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incepit; quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. » Sed operationes Dei, quibus movet nos ad bonum, ad gratiam pertinent. Ergo convenienter gratia dividitur per operantem et cooperantem.

CONCLUSIO. — Quum illam divisionem, quâ gratia secundùm diversos effectus in operantem et cooperantem distinguitur, Apostolus ad Philippenses innuat his

(1) Nempè nomen generis tanquam bruta nomen *animalis* retinent.

(2) In hoc articulo incipit S. Doctor subdividere membra divisionis articulo præcedenti explicatæ. Hic dividit gratiam gratum facientem.

verbis : *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere*, rectè gratiam ita dividi manifestum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. cx, art. 2), gratia dupliciter potest intelligi : uno modo divinum auxilium, quod nos movet ad bene volendum et agendum; alio modo habituale donum nobis divinitùs inditum. Utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem et cooperantem (1). Operatio enim alicujus effectûs non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur : et secundùm hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solùm attribuitur Deo, sed etiam animæ; et secundùm hoc dicitur *gratia cooperans*. Est autem in nobis duplex actus : primus quidem interior voluntatis; et quantùm ad istum actum voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens; et præsertim cùm voluntas incipit bonum velle, quæ priùs malum volebat; et ideo, secundùm quòd Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur *gratia operans*. Alius autem actus est exterior, qui cùm à voluntate imperetur, ut supra habitum est (quæst. xvii, art. 9), consequens est quòd ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adjuvat, et interiùs confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exteriùs facultatem operandi præbendo; respectu hujusmodi actûs dicitur *gratia cooperans*. Unde post præmissa verba subdit Augustinus (ibid.) : « Ut autem velimus, operatur; cùm autem volumus, ut perficiamus, nobis cooperatur. » Sic igitur si gratia accipiatur pro gratuita Dei motione, quâ movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per *operantem et cooperantem* (2). Si verò accipiatur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiæ effectus, sicut et cujuslibet alterius formæ : quorum primus est esse, secundus est operatio; sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, inquantum animam sanat vel justificat, sive gratam Deo facit, dicitur *gratia operans;* inquantum verò est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur *cooperans*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd secundùm quòd gratia est quædam qualitas accidentalis, non agit in animam effectivè, sed formaliter; sicut albedo dicitur facere albam superficiem.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus non sine nobis nos justificat; quia per motum liberi arbitrii, dum justificamur, Dei justitiæ consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiæ, sed effectus; unde tota operatio pertinet ad gratiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd cooperari dicitur aliquis alicui, non solùm sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adjuvans ad præsuppositum finem. Homo autem per gratiam operantem adjuvatur à Deo, ut bonum velit. Et ideo, præsupposito jam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur.

Ad *quartum* dicendum, quòd gratia operans et cooperans est eadem gratia; sed distinguitur secundùm diversos effectus (3), ut ex supra dictis patet (in corp. art.).

(1) Hinc D. Thomas hanc divisionem extendit ad gratiam habitualem et actualem ; sed tamen ad gratiam actualem propriè tantùm pertinet.

(2) Unde concilium Arausicanum dicit : *Quoties bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, ut operemur, operatur.*

(3) Quod patet si agitur de gratia habituali; si verò de gratia actuali, juxta distinctiones superiùs allatas gratia operans et gratia cooperans realiter differunt.

ARTICULUS III. — UTRUM GRATIA CONVENIENTER DIVIDATUR IN PRÆVENIENTEM E SUBSEQUENTEM (1).

De his etiam Sent. II, dist. 26, quæst. I, art. 3, et De ver. quæst. XXVII, art. 5 ad 6, et Psal. XXII fi et II. Cor. VI.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia inconvenienter dividatur in prævenientem et subsequentem. Gratia enim est divinæ dilectioni effectus. Sed Dei dilectio nunquam est subsequens, sed semper præveniens secundùm illud (I. Joan. IV, 10) : *Non quasi nos dilexerimus Deum, se quia ipse prior dilexit nos.* Ergo gratia non debet poni præveniens et subsequens.

2. Præterea, gratia gratum faciens est una tantùm in homine, cùm si sufficiens, secundùm illud (II. Cor. XII, 9) : *Sufficit tibi gratia mea.* Se idem non potest esse prius et posterius. Ergo gratia inconvenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

3. Præterea, gratia cognoscitur per effectus. Sed infiniti sunt effectu gratiæ, quorum unus præcedit alium. Ergo si penès hos gratia debere dividi in prævenientem et subsequentem, videtur quòd infinitæ essent species gratiæ. Infinita autem relinquuntur à qualibet arte. Non ergo grati convenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

Sed *contra* est quòd gratia Dei ex ejus misericordia provenit. Sed utrumque (Psal. LVIII, 11) legitur : *Misericordia ejus præveniet me;* et iterum (Psal. XXII, 6) : *Misericordia ejus subsequetur me.* Ergo gratia convenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

CONCLUSIO. — Propter effectuum gratiæ multiplicitatem, qui diversorum comparatione, nunc priores, nunc posteriores dici possunt, rectè in prævenientem e subsequentem gratia dividitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem, secundùm diversos effectus; ita etiam in prævenientem et subsequentem, qualitercumque gratia accipiatur (2). Sunt autem quinque effectus gratiæ in nobis; quorum primus est, ut anima sanetur; secundus, u bonum velit; tertius est, ut bonum quod vult, efficaciter operetur; quartu est, ut in bono perseveret; quintus est ut ad gloriam perveniat. Et ide gratia, secundùm quòd causat in nobis primum effectum, vocatur præveniens respectu secundi effectûs; et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectûs. Et sicut unus effectus est posterior uno effectu, et prior alio; ita gratia potest dici præveniens et subsequens secundùm eumdem effectum respectu diversorum; et hoc est quo Augustinus dicit (in lib. De natura et gratia, cap. 31, et lib. II ad Bonif. cap. 9 in fine) : « Prævenit, ut sanemur; subsequitur, ut sanati vegetemur : prævenit, ut vocemur; subsequitur, ut glorificemur. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dilectio Dei nominat aliquid æternum et ideo nunquam potest dici nisi præveniens. Sed gratia (3) significat effectum temporalem, qui potest præcedere aliquid, et ad aliquid subsequi; e ideo gratia potest dici præveniens et subsequens.

Ad *secundum* dicendum, quòd gratia non diversificatur per hoc quòd es præveniens et subsequens, secundùm essentiam, sed solùm secundùm effectus; sicut et de operante et cooperante dictum est : quia etiam secundùm quòd gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero

(1) Hanc distinctionem supponit Ecclesia in suis orationibus publicis : *Actiones nostras quæsumus, Domine, aspirando præveni et adjuvando prosequere, ut cuncta nostra operatio à te semper incipiat et per te cœpt finiatur.*

(2) Sive habitualis, sive actualis.

(3) Nempè gratia creata quæ est effectus.

gratia præveniente, per quam nunc justificamur. Sicut enim charitas viæ non evacuatur, sed perficitur in patria; ita etiam et de lumine gratiæ est dicendum, quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat.

Ad *tertium* dicendum, quòd quamvis effectus gratiæ possint esse infiniti numero, sicut sunt infiniti actus humani; tamen omnes reducuntur ad aliqua determinata in specie; et præterea omnes conveniunt in hoc quòd unus alium præcedit.

ARTICULUS IV. — UTRUM GRATIA GRATIS DATA CONVENIENTER AB APOSTOLO DIVIDATUR (1).

De his etiam Cont. gent. III, cap. 154, et I. Cor. XII, lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia gratìs data inconvenienter ab Apostolo distinguatur. Omne enim donum quod nobis à Deo gratìs datur, potest dici gratia gratìs data. Sed infinita sunt dona quæ nobis gratìs à Deo conceduntur tam in bonis animæ, quàm in bonis corporis, quæ tamen nos Deo gratos non faciunt. Ergo gratiæ gratìs datæ non possunt comprehendi sub aliqua certa divisione.

2. Præterea, gratia gratìs data distinguitur contra gratiam gratum facientem. Sed fides pertinet ad gratiam gratum facientem, quia per ipsam justificamur, secundùm illud (Rom. v, 1) : *Justificati igitur ex fide*, etc. Ergo inconvenienter ponitur fides inter gratias gratìs datas, præsertim cùm aliæ virtutes ibi non ponantur, ut spes et charitas.

3. Præterea, operatio sanitatum, et loqui diversa genera linguarum, miracula quædam sunt; interpretatio etiam sermonum ad sapientiam vel scientiam pertinet, secundùm illud (Dan. I, 17) : *Pueris his dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia*. Ergo inconvenienter dividuntur gratia sanitatum et genera linguarum contra operationem virtutum, et interpretatio sermonum contra sermonem sapientiæ et scientiæ.

4. Præterea, sicut sapientia et scientia sunt quædam dona Spiritûs sancti; ita etiam intellectus, consilium, pietas, et fortitudo, et timor, ut supra dictum est (quæst. LXVIII, art. 4). Ergo hæc etiam debent poni inter gratias gratìs datas.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Corinth. XII, 8, 9, 10) : *Alii per spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundùm eumdem spiritum, alii fides in eodem spiritu, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum.*

CONCLUSIO. — Rectè dividit Apostolus dona gratiæ gratìs datæ; alia enim ad perfectionem cognitionis, ut fides, sermo sapientiæ ac sermo scientiæ : alia ad doctrinæ confirmationem, ut gratia sanitatum, operatio virtutum, prophetia, discretio spirituum : alia ad pronuntiandi facultatem spectant; ut genera linguarum, et sermonum interpretatio.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), gratia gratìs data ordinatur ad hoc quòd homo alteri cooperetur, ut reducatur ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interiùs movendo (hoc enim solius Dei est), sed solùm exteriùs docendo vel persuadendo. Et ideo gratia gratìs data illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quòd alterum instruat in rebus divinis, quæ sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requiruntur : primò quidem quòd homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum, ut ex hoc instruere alios possit; secundò ut

(1) Postquam de subdivisionibus gratiæ gratum facientis egit S. Doctor (art. 2 et 3) considerat nunc de subdivisione gratiæ gratìs datæ et quærit de illa ejus divisione, quæ est apud Apostolum (I. Cor. XII, 8 et seq.).

possit confirmare vel probare ea quæ dicit; aliàs non esset efficax ejus doctrina; tertiò ut ea quæ concipit, possit convenienter auditoribus proferre. Quantùm igitur ad primum tria sunt necessaria, sicut etiam appa ret in magisterio humano. Oportet enim quòd qui (1) debet alium instruere in aliqua scientia, primò quidem ut principia illius scientiæ sint ei certissi ma; et quantùm ad hoc ponitur *fides*, quæ est certitudo de rebus invisibi libus, quæ supponuntur ut principia in catholica doctrina. Secundò oporte quòd doctor rectè se habeat circa principales conclusiones scientiæ; et si ponitur *sermo sapientiæ*, quæ est cognitio divinorum. Tertiò oportet u etiam abundet exemplis et cognitione effectuum, per quos interdum opor tet manifestare causas; et quantùm ad hoc ponitur *sermo scientiæ*, quæ es cognitio rerum humanarum; quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur* (Rom. I, 20). Confirmatio autem in his quæ subdun tur rationi, est per argumenta; in his autem quæ sunt supra rationem di vinitùs revelata, confirmatio est per ea quæ sunt divinæ virtuti propria et hoc dupliciter: uno quidem modo, ut doctor sacræ doctrinæ faciat qua solus Deus facere potest in operibus miraculosis, sive sint ad salutem cor porum, et quantùm ad hoc ponitur *gratia sanitatum*; sive ordinentur a solam divinæ potestatis manifestationem, sicut quòd sol stet aut tenebres cat vel quòd mare dividatur; et quantùm ad hoc ponitur *operatio virtutum* Secundò, ut possit manifestare ea quæ solius Dei est scire, et hæc sun contingentia futura, et quantùm ad hoc ponitur *prophetia*; et etiam occult cordium, et quantùm ad hoc ponitur *discretio spirituum*. Facultas auten pronuntiandi potest attendi vel quantùm ad idioma, in quo aliquis possi intelligi, et secundùm hoc ponuntur *genera linguarum*; vel quantùm a sensum eorum quæ sunt proferenda, et quantùm ad hoc ponitur *interpre tatio sermonum*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj quæst.), non omnia beneficia quæ nobis divinitùs conceduntur *gratiæ gra tis datæ* dicuntur, sed solùm illa quæ excedunt facultatem naturæ, sicu quòd piscator abundet sermone sapientiæ et scientiæ, et aliis hujusmodi et talia ponuntur hìc sub gratia gratìs data.

Ad *secundum* dicendum, quòd *fides* non numeratur hìc inter gratias gra tìs datas, secundùm quòd est quædam virtus justificans hominen in seipso sed secundùm hoc quòd importat quamdam supereminentem certitudinen fidei, ex qua homo fit idoneus ad instruendum alios de his quæ ad fiden pertinent. Spes autem et charitas pertinent ad vim appetitivam, secundùm quòd per eam homo in Deum ordinatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd *gratia sanitatum* distinguitur à generali ope ratione virtutum, quia habet specialem rationem inducendi ad fidem, ad quam aliquis magis promptus redditur per beneficium corporalis sanitatis quam per fidei virtutem assequitur. Similiter etiam *loqui variis linguis*, e *interpretari sermones*, habent speciales quasdam rationes movendi ad fidem; et ideo ponuntur speciales gratiæ gratìs datæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd sapientia et scientia non computantur inte gratias gratìs datas, secundùm quòd enumerantur inter dona Spiritûs sancti, prout scilicet mens hominis est bene mobilis per Spiritum sanctum ad ea quæ sunt sapientiæ et scientiæ; sic enim sunt dona Spiritûs sancti, ut supra dictum est (quæst. LXVIII, art. 1 et 4). Sed computantur inter gratias gratìs datas, secundùm quòd important quamdam abundantiam scientiæ

(1) Nicolai, *ille qui*.

et sapientiæ, ut homo possit non solùm in seipso rectè sapere de divinis, sed etiam alios instruere et contradicentes revincere. Et ideo inter gratias gratìs datas, significanter ponitur *sermo* (1) *sapientiæ* et *sermo scientiæ;* quia, ut Augustinus dicit (De Trinitate, lib. XIV, cap. 1, à med.), « aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam; aliud est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur. »

ARTICULUS V. — UTRUM GRATIA GRATIS DATA SIT DIGNIOR QUAM GRATIA GRATUM FACIENS.

De his etiam part. III, quæst. VII, art. 7 ad 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia gratìs data sit dignior quàm gratia gratum faciens. « Bonum enim gentis est melius quàm bonum unius, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 2, in fine). Sed gratia gratum faciens ordinatur solùm ad bonum unius hominis; gratia autem gratìs data ordinatur ad bonum commune totius Ecclesiæ, ut supra dictum est (art. 1 et 4 huj. quæst.). Ergo gratia gratìs data est dignior quàm gratia gratum faciens.

2. Præterea, majoris virtutis est quòd aliquid possit agere in aliud, quàm quòd solùm in seipso perficiatur; sicut major est claritas corporis quod potest etiam alia corpora illuminare, quàm ejus quod ita in se lucet, quòd alia illuminare non potest; propter quod etiam Philosophus dicit (Ethic. lib. V, cap. 1, à med.), quòd « justitia est præclarissima virtutum, » per quam homo rectè se habet etiam ad alios. Sed per gratiam gratum facientem homo perficitur in seipso; per gratiam autem gratìs datam operatur ad perfectionem aliorum. Ergo gratia gratìs data est dignior quàm gratia gratum faciens.

3. Præterea, id quod est proprium meliorum, dignius est quàm id quod est commune omnium; sicut ratiocinari, quod est proprium hominis, dignius est quàm sentire, quod est commune omnibus animalibus. Sed gratia gratum faciens est communis omnibus membris Ecclesiæ; gratia autem gratìs data est proprium donum digniorum membrorum Ecclesiæ. Ergo gratia gratìs data est dignior quàm gratia gratum faciens.

Sed *contra* est quòd Apostolus (I. Corinth. XII, 31), enumeratis gratiis gratìs datis, subdit: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro ;* et, sicut per subsequentia patet, loquitur de charitate, quæ pertinet ad gratiam gratum facientem. Ergo gratia gratum faciens excellentior est quàm gratia gratìs data.

CONCLUSIO. — Gratia gratum faciens, cùm immediatè hominem Deo cònjungat, gratìs autem data (ut gratia prophetiæ, aut miraculorum, etc.) ad hoc solum præparet atque disponat; multò excellentior, nobilior et dignior est, quàvis gratiâ gratìs datâ.

Respondeo dicendum quòd unaquæque virtus tantò excellentior es quantò ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his quæ sunt ad finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediatè ad conjunctionem ultimi finis; gratiæ autem gratìs datæ ordinant hominem ad quædam præparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam et miracula et alia hujusmodi homines inducuntur ad hoc quòd ultimo fini conjungantur. Et ideo gratia gratum faciens est multò excellentior quàm gratia gratìs data.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Metaph. lib. XII,

(1) Ita Nicolai ex codd. Tarrac. et Paris. Cod. Alcan. et textus Conradi *signanter*. Edit. Rom et Patav. *significatur primò sermo*, etc.

text. 52), bonum multitudinis, sicut exercitûs, est duplex : unum quidem quod est in ipsa multitudine, putà ordo exercitûs; aliud autem est quod est separatum à multitudine, sicut bonum ducis; et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. Gratia autem gratìs data ordinatur ad bonum commune Ecclesiæ (1), quod est ordo ecclesiasticus; sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia gratum faciens est nobilior.

Ad *secundum* dicendum, quòd si gratia gratìs data posset hoc agere in altero quod homo per gratiam gratum facientem consequitur, sequeretur quòd gratia gratìs data esset nobilior; sicut excellentior est claritas solis illuminantis quàm corporis illuminati. Sed per gratiam gratìs datam homo non potest causare in alio conjunctionem ad Deum, quam ipse habet per gratiam gratum facientem; sed causat quasdam dispositiones ad hoc. Et ideo non oportet quòd gratia gratìs data sit excellentior; sicut nec in igne calor manifestativus speciei ejus, per quam agit ad inducendum calorem in alia, est nobilior quàm forma substantialis ipsius.

Ad *tertium* dicendum, quòd sentire ordinatur ad ratiocinari sicut ad finem; et ideo ratiocinari est nobilius. Hìc autem est è converso (2); quia id quod est proprium ordinatur ad id quod est commune sicut ad finem. Unde non est simile.

QUÆSTIO CXII.

DE CAUSA GRATIÆ, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa gratiæ; et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm solus Deus sit causa efficiens gratiæ. — 2° Utrùm requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam per actum liberi arbitrii. — 3° Utrùm talis dispositio possit esse necessitas ad gratiam. — 4° Utrùm gratia sit æqualis in omnibus. — 5° Utrùm aliquis possit scire se habere gratiam.

ARTICULUS I. — UTRUM SOLUS DEUS SIT CAUSA GRATIÆ (3).

De his etiam supra, quæst. CIX, art. 7 corp. et part. III, quæst. LXII, art. 1 corp. et art. 2 ad 2, et Sent. II, dist. 16, art. 4, et IV, dist. 14, quæst. II, art. 2, et De ver. quæst. XXVII, art. 3, et Ep. III, lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non solus Deus sit causa gratiæ. Dicitur enim (Joan. I, 17) : *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est*. Sed in nomine Jesu Christi intelligitur non solùm natura divina assumens, sed etiam natura creata assumpta. Ergo aliqua creatura potest esse causa gratiæ.

2. Præterea, ista differentia ponitur inter sacramenta novæ legis et veteris, quòd sacramenta novæ legis causant gratiam, quam sacramenta veteris legis solùm significabant. Sed sacramenta novæ legis sunt quædam visibilia elementa. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

3. Præterea, secundùm Dionysium (lib. De cœl. hier. cap. 3 et 4) : « Angeli purgant et illuminant et perficiunt et angelos inferiores, et etiam ho-

(1) Gratia gratìs data ordinatur ad bonum intrinsecum Ecclesiæ, ita ut non eum Deo conjungat, sed tantummodò ad conjunctionem illam in alio causandam subserviat.

(2) Nam gratia gratìs data ordinatur ad gratiam gratum facientem sicut ad finem, et non contra.

(3) Quæstio est de causa efficiente et principali gratiæ. Causa finalis gratiæ est visio Dei supernaturalis, causa materialis est vel essentia animæ, ut dictum est (quæst. CX, art. 4), vel secundùm alios voluntas; causa instrumentalis est humanitas Christi et ejus sacramenta : causa meritoria principalis et primaria est Christus ipse, causa meritoria secundaria est justus; causa formalis nulla est, eò quod gratia non aliud sit quàm forma, forma autem simplicis non sit aliqua forma.

mines. » Sed rationalis creatura purgatur, illuminatur et perficitur per gratiam. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

Sed *contra* est quod (Psalm. LXXXIII, 12) dicitur : *Gratiam et gloriam dabit Dominus.*

CONCLUSIO. — Cùm gratia omnem naturæ creatæ facultatem excedat, eò quòd nihil aliud sit quàm participatio quædam divinæ naturæ quæ omnem aliam naturam excedit, à nullo nisi à Deo causari potest.

Respondeo dicendum quòd nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet quòd causa potior sit effectu. Donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cùm nihil aliud sit quàm quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quòd aliqua creatura gratiam causet (1). Sic enim necesse est quòd solus Deus deificet, communicando consortium divinæ naturæ per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est quòd aliquid igniat nisi solus ignis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd humanitas Christi est sicut « quoddam organum Divinitatis ejus, » ut Damascenus dicit (Orthod. fid. lib. III, cap. 15, à med.). Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propriâ virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propriâ virtute, sed virtute divinitatis adjunctæ, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam, virtute divinâ principaliter operante; ita etiam in sacramentis novæ legis, quæ derivantur à Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritûs sancti in sacramentis operantis, secundùm illud (Joan. III, 5) : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Ad *tertium* dicendum, quòd angelus purgat (2), illuminat et perficit angelum vel hominem, per modum instructionis cujusdam, non autem justificando per gratiam. Unde Dionysius dicit (De cœl. hierarch. à med.), quòd hujusmodi « purgatio et illuminatio et perfectio nihil est aliud quàm divinæ scientiæ assumptio. »

ARTICULUS II. — UTRUM REQUIRATUR ALIQUA PRÆPARATIO ET DISPOSITIO AD GRATIAM EX PARTE HOMINIS (3).

De his etiam infra, quæst. CXIII, art. 3 corp. et 7 corp. et 2 2, quæst. XXIV, art. 10 ad 3, et Sent. IV, dist. 17, art. 2, quæst. I et II, et art. 3, quæst. I, et Hebr. XII, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non requiratur aliqua præparatio sive dispositio ad gratiam ex parte hominis. Quia, ut Apostolus dicit (Rom. IV, 4), *ei qui operatur, merces non imputatur secundùm gratiam, sed secundùm debitum.* Sed præparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem. Ergo tolleretur ratio gratiæ.

2. Præterea, ille qui in peccato progreditur, non se præparat ad gratiam habendam. Sed aliquibus in peccato progredientibus data est gratia; sicut patet de Paulo, qui gratiam consecutus est, dum esset *spirans minarum et cædis in discipulos Domini*, ut dicitur (Act. IX, 1). Ergo nulla præparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

(1) Quod ad fidem pertinet, siquidem Scriptura et Concilia id manifestè affirmant.

(2) Hinc angeli à theologis vocantur *causa ministerialis gratiæ.*

(3) Quamdam dispositionem ad gratiam ex parte hominis requirit concilium Trid., ut patet ex his verbis (sess. VI, can. 9) : *Si quis dixerit solâ fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi; anathema sit.*

3. Præterea, agens infinitæ virtutis non requirit dispositionem in materia, cùm nec ipsam materiam requirat; sicut in creatione apparet, cui collatio gratiæ comparatur, quæ dicitur *nova creatura* (Galat. ult.). Sed solus Deus, qui est infinitæ virtutis, gratiam causat, ut dictum est (art. præc.). Ergo nulla præparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam consequendam.

Sed *contra* est quod dicitur (Amos, IV, 12) : *Præparare in occursum Dei tui, Israel ;* et (I. Reg. VII, 3) dicitur : *Præparate corda vestra Domino.*

CONCLUSIO. — Ad gratiam, ut quoddam habituale donum animæ est, aliqua ex parte hominis præparatio necessaria est (sic enim forma quædam est, quæ nonnisi in materia disposita esse potest). Non autem ut gratia auxilium Dei animam ad bonum moventis denotat. Sic enim quæcumque præparatio in homine esse potest, ad illud moventis Dei auxilium sequitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CXI, art. 2), gratia dicitur dupliciter : quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; quandoque autem auxilium Dei moventis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio; quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita (1). Sed si loquamur de gratia secundùm quòd significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla præparatio requiritur ex parte hominis (2), quasi præveniens divinum auxilium; sed potiùs quæcumque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundùm hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis præparatur ad donum gratiæ suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti à Deo. Et quantùm ad hoc dicitur homo se præparare, secundùm illud (Proverb. XVI, 1) : *Hominis est præparare animum;* et est principaliter à Deo movente liberum arbitrium. Et secundùm hoc dicitur à Deo voluntas hominis præparari, et à Domino gressus hominis dirigi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd præparatio hominis ad gratiam habendam quædam est simul cum ipsa infusione gratiæ; et talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiæ, quæ jam habetur, sed gloriæ, quæ nondum habetur. Est autem alia præparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum facientis, quæ tamen est à Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam justificato; quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia, ut infra dicetur (quæst. CXIV, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm homo ad gratiam se præparare non possit, nisi Deo eum præveniente et movente ad bonum, non refert utrùm subitò vel paulatim aliquis ad perfectam præparationem perveniat. Dicitur enim (Eccli. XI, 23) : *Facile est in oculis Dei subitò honestare pauperem.* Contingit autem quandoque quòd Deus movet hominem ad aliquod bonum non tamen perfectum (3); et talis præparatio præcedit gratiam. Sed quandoque statim perfectè movet ipsum ad bonum, et subitò gratiam homo accipit, secundùm illud (Joan. VI, 45) : *Omnis qui audit à Patre, et didicit, venit ad me.* Et ita contigit Paulo, quia subitò cùm esset in progressu peccati, perfectè motum est cor ejus à Deo, audiendo, addiscendo et veniendo; et ideo subitò est gratiam consecutus (4).

(1) Quod verum est tantùm de adultis; in pueris enim nulla requiritur præparatio ad gratiam, ut ait ipse S. Doctor (quæst. CXIII, art. 3, in corp. et ad 1, et Sent. IV, dist. 17, quæst. I, art. 1, quæstiunc. 1).

(2) Fatentur omnes theologi ad gratiam actualem nullam requiri dispositionem.

(3) Ita codd. et edit. passim. Conradus *perfectè.*

(4) Hinc præparatio aliquandò quidem ordine temporis gratiam habitualem præcedit, aliquandò verò est simul tempore, ut rursùs dicitur (quæst. CXIII, art. 5 ad 3).

Ad *tertium* dicendum, quòd agens infinitæ virtutis non exigit materiam vel dispositionem materiæ, quasi præsuppositam ex alterius causæ actione; sed tamen oportet quòd secundùm conditionem rei causandæ in ipsa re causet et materiam et dispositionem debitam ad formam; et similiter ad hoc quòd Deus gratiam infundat animæ, nulla præparatio exigitur quam ipse non faciat.

ARTICULUS III. — UTRUM NECESSARIO DETUR GRATIA SE PRÆPARANTI AD GRATIAM, VEL FACIENTI QUOD IN SE EST.

De his etiam Sent. IV, dist. 17, quæst. I, art. 2, quæst. III, per tot. et quæst. II, art. 5, quæst. I corp. et dist. 20, quæst. I, art. 1, quæst. I corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ex necessitate detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. Quia super illud (Rom. III): *Justitia Dei manifestata est*, dicit Glossa (Rabani lib. II Comment. in hunc locum): « Deus recipit eum qui ad se confugit; aliter esset in eo iniquitas. » Sed impossibile est in Deo iniquitatem esse. Ergo est impossibile quòd Deus non recipiat eum qui ad se confugit. Ex necessitate igitur gratiam assequitur.

2. Præterea, Anselmus dicit (lib. De casu diaboli, cap. 3), quòd « ista est causa quare Deus non concedit diabolo gratiam, quia ipse non voluit accipere, nec paratus fuit. » Sed, remotâ causâ, necesse est removeri effectum. Ergo, si aliquis velit accipere gratiam, necesse est quòd ei detur.

3. Præterea, « bonum est communicativum sui, » ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 4, in princip.). Sed bonum gratiæ est melius quàm bonum naturæ. Cùm igitur forma naturalis ex necessitate adveniat materiæ dispositæ, videtur quòd multò magis gratia ex necessitate detur præparanti se ad gratiam.

Sed *contra* est quòd homo comparatur ad Deum sicut lutum ad figulum, secundùm illud (Jerem. XVIII, 6): *Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea*. Sed lutum non ex necessitate accipit formam à figulo, quantùmcumque sit præparatum. Ergo neque homo recipit ex necessitate gratiam à Deo, quantùmcumque se præparet.

CONCLUSIO. — Hominis, quod in se est facientis, præparationem ad gratiam, infusio gratiæ necessariò sive infallibiliter sequitur, prout ipsa præparatio à movente Deo est, cujus intentio deficere non potest : non autem prout est actus liberi arbitrii, cujus facultatem gratia excedit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), præparatio hominis ad gratiam est à Deo sicut à movente, à libero autem arbitrio sicut à moto. Potest igitur præparatio dupliciter considerari : uno quidem modo, secundùm quòd est à libero arbitrio; et secundùm hoc nullam necessitatem habet ad gratiæ consecutionem, quia donum gratiæ excedit omnem præparationem virtutis humanæ (1). Alio modo potest considerari secundùm quòd est à Deo movente; et tunc habet necessitatem ad id quod ordinatur à Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis; quia intentio Dei deficere non potest, secundùm quòd Augustinus dicit (De prædest. sanct. lib. IX, seu De dono persev. qui olim illi annectebatur, cap. 14, parum à princ.) quòd « per beneficia Dei certissimè liberantur quicumque liberantur. » Unde si ex intentione Dei moventis est quòd homo, cujus cor movet, gratiam consequatur; infallibiliter ipsam consequitur, secundùm illud (Joan. VI, 45) : *Omnis qui audivit à Patre, et didicit, venit ad me.*

(1) Quod de fide est, unde concil. Trident. declarat : *Si quis dixerit, sine præveniente Spiritûs sancti inspiratione, atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur; anathema sit.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Glossa illa loquitur de illo qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrii jam per gratiam informati; quem si non reciperet, esset contra justitiam, quam ipse statuit. Vel si referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam, loquitur secundùm quòd ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam, quam justum est non deficere.

Ad *secundum* dicendum, quòd defectûs gratiæ prima causa est ex nobis; sed collationis gratiæ prima causa est à Deo, secundùm illud (Oseæ XIII, 9): *Perditio tua ex te, Israel, tantummodo in me auxilium tuum.*

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam in rebus naturalibus dispositio materiæ non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis, qui dispositionem causat.

ARTICULUS IV. — UTRUM GRATIA SIT MAJOR IN UNO QUAM IN ALIO (1).

De his etiam supra, quæst. LXVI, art. 2 ad 1, et 2 2. quæst. IV, art. 4 ad 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia non sit major in uno quàm in alio. Gratia enim causatur in nobis ex dilectione divina, ut dictum est (quæst. CX, art. 1). Sed (Sap. VI, 8) dicitur: *Pusillum et magnum ipse fecit, et æqualiter est illi cura de omnibus.* Ergo omnes æqualiter gratiam ab eo consequuntur.

2. Præterea, ea quæ in summo dicuntur, non recipiunt magis et minus. Sed gratia in summo dicitur, quia conjungit ultimo fini. Ergo non recipit magis et minus. Non est ergo major in uno quàm in alio.

3. Præterea, gratia est vita animæ, ut supra dictum est (quæst. CX, art. 1 ad 2, et art. 4). Sed vivere non dicitur secundùm magis et minus. Ergo etiam neque gratia.

Sed *contra* est quod dicitur (Ephes. IV, 7): *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Quod autem mensuratè datur, non omnibus æqualiter datur. Ergo non omnes æqualem gratiam habent.

CONCLUSIO. — Gratia gratum faciens major in uno quàm in alio est, non ex parte finis (quælibet enim gratia unit cor immediatè ultimo fini), sed ex parte subjecti magis dispositi: quia scilicet pleniorem majoremque gratiam accipit homo magis præparatus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LII, art. 1 et 2), habitus duplicem magnitudinem habere potest: unam ex parte finis vel objecti, secundùm quòd dicitur una virtus aliâ nobilior inquantum ad majus bonum ordinatur; aliam verò ex parte subjecti, quod magis vel minùs participat habitum inhærentem. Secundùm igitur primam magnitudinem gratia gratum faciens non potest esse major et minor; quia gratia secundùm sui rationem conjungit hominem summo bono, quod est Deus (2). Sed ex parte subjecti, gratia potest suscipere magis vel minus, prout scilicet unus perfectiùs illustratur à lumine gratiæ quàm alius (3). Cujus diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte præparantis se ad gratiam; qui enim magis se ad gratiam præparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte potest non accipi prima ratio hujus diversitatis; quia præparatio ad gratiam non est hominis nisi inquantum liberum arbitrium ejus præparatur à Deo. Unde prima causa hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimodè suæ gratiæ dona dispensat ad hoc quòd ex diversis

(1) De fide est gratiam gratum facientem non in omnibus esse æqualem. Quod olim adversùs Joviniani errorem, virtutum sicut et vitiorum paritatem falsò dogmatizantis, definitum est.

(2) Nihil enim Deo nobilius.

(3) Quod his verbis concilium Tridentinum exprimit (sess. VI, cap. 7): *Verè justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque secundùm mensuram quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult: et secundùm propriam cujusque dispositionem et cooperationem.*

gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiæ consurgat; sicut etiam diversos gradus rerum instituit ut esset universum perfectum. Unde Apostolus (Ephes. IV, 12), postquam dixerat : *Unicuique data est gratia secundùm mensuram donationis Christi*, enumeratis diversis gratiis subjungit : *Ad consummationem sanctorum in ædificationem corporis Christi.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cura divina dupliciter considerari potest : uno modo quantùm ad ipsum divinum actum, qui est simplex et uniformis; et secundùm hoc æqualiter se habet hujus cura ad omnes, quia scilicet uno actu simplici et majora et minora dispensat. Alio modo potest considerari ex parte eorum quæ in creaturis ex divina cura proveniunt; et secundùm hoc invenitur inæqualitas, inquantum scilicet Deus suâ curâ quibusdam majora, quibusdam minora providet dona.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit secundùm primum modum magnitudinis gratiæ; non enim potest gratia secundùm hoc major esse quòd ad majus bonum ordinet, sed ex eo quòd magis vel minùs ordinat ad idem bonum magis vel minùs participandum. Potest enim esse diversitas intensionis et remissionis, secundùm participationem subjecti et in ipsa gratia et in finali gloria.

Ad *tertium* dicendum, quòd vita naturalis pertinet ad substantiam hominis, et ideo non recipit magis et minus; sed vitam gratiæ participat homo accidentaliter, et ideo eam potest homo magis, vel minùs habere.

ARTICULUS V. — UTRUM HOMO POSSIT SCIRE SE HABERE GRATIAM (1).

De his etiam Sent. III, dist. 16, quæst. I, art. 1 ad 5, et IV, dist. 21, quæst. II, art. 2 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo possit scire se habere gratiam. Gratia enim est in anima per sui essentiam. Sed certissima cognitio animæ est eorum quæ sunt in anima per sui essentiam, ut patet per Augustinum (Super Genes. ad litt. lib. XII, implic. cap. 31). Ergo gratia certissimè potest cognosci ab eo qui gratiam habet.

2. Præterea, sicut essentia est donum Dei ; ita et gratia. Sed qui à Deo scientiam accipit, scit se scientiam habere, secundùm illud (Sap. VII, 17): *Dominus dedit mihi horum quæ sunt veram scientiam.* Ergo pari ratione qui accipit gratiam à Deo, scit se gratiam habere.

3. Præterea, lumen est magis cognoscibile quàm tenebra, quia secundùm Apostolum (Ephes. V, 13), *omne quod manifestatur, lumen est.* Sed peccatum, quod est spiritualis tenebra, per certitudinem potest sciri ab eo qui habet peccatum. Ergo multò magis gratia, quæ est spirituale lumen.

4. Præterea, Apostolus dicit (I. Corinth. II, 12) : *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui à Deo est, ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis.* Sed gratia est primum donum Dei. Ergo homo, qui accipit gratiam per Spiritum sanctum, per eumdem Spiritum scit gratiam esse sibi datam.

5. Præterea (Genes. XXII, 12), ex persona Domini dicitur ad Abraham : *Nunc cognovi quòd timeas Dominum*, id est, « cognoscere te feci. » Loquitur autem ibi de timore casto, qui non est sine gratia. Ergo homo potest cognoscere se habere gratiam.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccles. IX, 1), quòd *nemo scit utrùm sit dignus odio vel amore.* Sed gratia gratum faciens facit hominem dignum Dei amore. Ergo nullus potest scire utrùm habeat gratiam gratum facientem.

(1) Lutherani et calvinistæ asseruerunt hominem certâ et indubitatâ fide posse scire se esse in gratia; unumquemque id de seipso teneri credere, et hâc solâ fide homines justificari; quod in concil. Trident. damnatum est (sess. VI, can. 13 et 14 et can. 9).

CONCLUSIO. — Tametsi signis et conjecturis (inquantum scilicet homo nullius sibi conscius peccati mortalis percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas) scire aliquo modo quis possit se habere gratiam; tamen id certò, nisi ei reveletur, scire non potest.

Respondeo dicendum quòd tripliciter aliquid cognosci potest : uno modo per revelationem : et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam; revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et ut confidentiùs et fortiùs magnifica opera prosequantur, et mala præsentis vitæ sustineant, sicut Paulo dictum est (II. Corinth. XII, 9) : *Sufficit tibi gratia mea.* Alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum, et hoc certitudinaliter; et sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit dijudicari per proprium principium. Sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia. Nullus autem posset scire se habere scientiam alicujus conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiæ et objectum ejus est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, secundùm illud (Job, XXXVI, 26) : *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Et ideo ejus præsentia in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest, secundùm illud (Job, IX, 2) : *Si venerit ad me, non videbo eum; si autem abierit, non intelligam.* Et ideo homo non potest per certitudinem dijudicare, utrùm ipse habeat gratiam; secundùm illud (I. Corinth. IV, 3) : *Sed neque meipsum judico.... Qui autem judicat me, Dominus est.* Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa; et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, inquantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, et inquantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis. Secundùm quem modum potest intelligi quod habetur (Apocal. II, 17) : *Vincenti dabo manna absconditum....., quod nemo novit, nisi qui accipit;* quia scilicet ille qui accipit (1), per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est; unde Apostolus dicit (I. Corinth. IV, 3) : *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum :* quia ut dicitur (Psalm. XVIII, 13), *delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me, et ab alienis parce servo tuo.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa quæ sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentali cognitione, inquantum homo experitur per actus principia intrinseca; sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd de ratione scientiæ est quòd homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam; et similiter de ratione fidei est quòd homo sit certus de his quorum habet fidem; et hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectûs, in quo prædicta dona existunt. Et ideo quicumque habet scientiam, vel fidem, certus est se habere. Non est autem similis ratio de gratia et charitate, et aliis hujusmodi, quæ perficiunt vim appetitivam.

Ad *tertium* dicendum, quòd peccatum habet pro principio et pro objecto bonum commutabile, quod nobis est notum. Objectum autem vel finis gratiæ est nobis ignotum propter sui luminis immensitatem, secundùm illud (I. Timoth. ult. 16) : *Lucem habitat inaccessibilem.*

Ad *quartum* dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur de donis gloriæ,

(1) Ita cum Mss. editi passim. Quidam, *qui accipit gratiam.* Cod. Alcan. utroque loco pro *accipit*, habet *accepit.*

quæ sunt nobis data in spe; quæ certissimè cognoscimus per fidem; licèt non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos possimus ea promereri. Vel potest dici quòd loquitur de notitia privilegiata, quæ est per revelationem. Unde subdit : *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum sanctum.*

Ad *quintum* dicendum, quòd illud verbum Abrahæ dictum potest referri ad notitiam experimentalem, quæ est per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat Abraham, cognoscere potuit experimentaliter se Dei timorem habere. — Vel potest hoc etiam ad revelationem referri.

QUÆSTIO CXIII.

DE EFFECTIBUS GRATIÆ, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus gratiæ; et primò de justificatione impii, quæ est effectus gratiæ operantis; secundò de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis. — Circa primum quæruntur decem : 1° Quid sit justificatio impii. — 2° Utrùm ad eam requiratur gratiæ infusio. — 3° Utrùm ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii. — 4° Utrùm ad justificationem impii requiratur motus fidei. — 5° Utrùm ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum. — 6° Utrùm præmissis sit connumeranda remissio peccatorum. — 7° Utrùm in justificatione impii sit ordo temporis aut sit subitò. — 8° De naturali ordine eorum quæ ad justificationem concurrunt. — 9° Utrùm justificatio impii sit maximum opus Dei.—10° Utrùm justificatio impii sit miraculosa.

ARTICULUS I. — UTRUM JUSTIFICATIO IMPII SIT REMISSIO PECCATORUM.

De his etiam infra, art. 6 ad 1, et Sent. IV, dist. 17, quæst. I, art. 1, quæst. I, et De ver. quæst. XXVIII, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd justificatio impii non sit remissio peccatorum. Peccatum enim non solùm justitiæ opponitur, sed omnibus virtutibus, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXI, art. 1). Sed justificatio significat motum quemdam ad justitiam. Non ergo omnis peccati remissio est justificatio, cùm omnis motus sit de contrario in contrarium.

2. Præterea, unumquodque debet nominari ab eo quod est potissimùm in ipso, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 49). Sed remissio peccatorum præcipuè fit per fidem, secundùm illud (Act. XV, 9) : *Fide purificans corda eorum;* et per charitatem, secundùm illud (Proverb. X, 12) : *Universa delicta operit charitas.* Magis ergo remissio peccatorum debuit denominari à fide, vel à charitate, quàm à justitia.

3. Præterea, remissio peccatorum idem esse videtur quod vocatio; vocatur enim qui distat; distat autem aliquis à Deo per peccatum. Sed vocatio justificationem præcedit, secundùm illud (Rom. VIII, 30) : *Quos vocavit, hos et justificavit.* Ergo justificatio non est remissio peccatorum.

Sed *contra* est quod (Rom. VIII), super illud : *Quos vocavit, hos et justificavit,* dicit Glossa interl., « remissione peccatorum. » Ergo remissio peccatorum est justificatio.

CONCLUSIO. — Ea justificatio quæ fit per modum simplicis mutationis, non est remissio peccatorum, sed solùm justitiæ acquisitio. Quæ verò dicitur impii justificatio (de qua hìc solùm sermo est) cùm per modum motus de contrario in contrarium fiat, est remissio peccatorum cum acquisitione justitiæ.

Respondeo dicendum quòd justificatio passivè accepta importat motum ad justitiam, sicut et calefactio motum ad calorem. Cùm autem justitia de sui ratione importet quamdam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest : uno modo secundùm quòd importat ordinem rectum in ipso actu hominis; et secundùm hoc justitia ponitur virtus quædam, sive sit parti-

cularis justitia, quæ ordinat actum hominis secundùm rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit justitia legalis, quæ ordinat secundùm rectitudinem actus hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis, ut patet (Eth. lib. v, cap. 1, à med.). Alio modo dicitur justitia, prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animæ subduntur supremæ, scilicet rationi; et hanc etiam dispositionem vocat Philosophus (Eth. lib. v, cap. ult.), « justitiam metaphoricè dictam (1). » Hæc autem justitia in homine potest fieri dupliciter: uno quidem modo per modum simplicis generationis, qui est ex privatione ad formam; et hoc modo justificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum hujusmodi justitiam à Deo acciperet, sicut Adam dicitur accepisse originalem justitiam. Alio modo potest fieri hujusmodi justitia in homine secundùm rationem motûs, qui est de contrario in contrarium; et secundùm hoc justificatio importat transmutationem quamdam de statu injustitiæ ad statum justitiæ prædictæ. Et hoc modo loquimur hic de justificatione impii, secundùm illud Apostoli (Rom. iv, 5): *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam, secundùm propositum gratiæ Dei.* Et quia motus denominatur magis à termino *ad quem*, quàm à termino *à quo;* ideo hujusmodi transmutatio, quâ aliquis transmutatur à statu injustitiæ ad statum justitiæ per remissionem peccati, sortitur nomen à termino *ad quem*, et vocatur *justificatio impii* (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omne peccatum, secundùm quòd importat quamdam inordinationem mentis non subditæ Deo, *injustitia* potest dici, prædictæ justitiæ contraria, secundùm illud (I. Joan. iii): *Omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit, et peccatum est iniquitas;* et secundùm hoc remotio cujuslibet peccati dicitur *justificatio.*

Ad *secundum* dicendum, quòd fides et charitas dicunt ordinem specialem mentis humanæ ad Deum, secundùm intellectum vel affectum; sed justitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis; et ideo magis denominatur hujusmodi transmutatio à justitia quàm à charitate vel fide.

Ad *tertium* dicendum, quòd vocatio refertur ad auxilium Dei interiùs moventis et excitantis mentem ad deserendum peccatum; quæ quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa ejus.

ARTICULUS II. — UTRUM AD REMISSIONEM CULPÆ, QUÆ EST JUSTIFICATIO IMPII, REQUIRATUR GRATIÆ INFUSIO (3).

De his etiam Sent. iv, dist. 17, quæst. i, art. 5, quæst. i, et De ver. quæst. xviii, art. 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, non requiratur gratiæ infusio. Potest enim aliquis removeri ab uno contrario sine hoc quòd perducatur ad alterum, si contraria sint mediata. Sed status culpæ et status gratiæ sunt contraria mediata; est enim medius status innocentiæ, in quo homo nec gratiam habet, nec culpam. Ergo potest alicui remitti culpa sine hoc quòd perducatur ad gratiam.

(1) Justitiâ de qua hic agitur omnium virtutum supernaturalium congeriem amplectitur, ac proinde non solùm ab hominibus, verùm etiam à Deo justitia vocatur.

(2) Falsò docuerunt Lutherus et sui sectarii quòd in justificatione peccata solùm tegantur et à Deo non imputentur, nequaquam verò tollantur vel deleantur; quod à concilio Trid. damnatum est (sess. v, can. 5, et sess. vi, c. 7).

(3) Juxta recentiores hæreticos non justificamur per aliquam justitiam nobis intrinsecam et inhærentem, sed per solam Christi justitiam extrinsecam seu nobis imputatam. Quod his verbis anathematizavit synod. Trident.: *Si quis dixerit homines justificari vel solâ imputatione justitiæ Christi, vel solâ peccatorum*

2. Præterea, remissio culpæ consistit in reputatione (1) divina, secundùm illud (Psal. XXXI, 2) : *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* Sed infusio gratiæ ponit etiam aliquid in nobis, ut supra habitum est (qu. CX, art. 1). Ergo infusio gratiæ non requiritur ad remissionem culpæ.

3. Præterea, nullus subjicitur simul duobus contrariis. Sed quædam peccata sunt contraria, sicut prodigalitas et illiberalitas. Ergo qui subjicitur peccato prodigalitatis, non simul subjicitur peccato illiberalitatis; potest tamen contingere quòd priùs ei subjiciebatur. Ergo peccando vitio prodigalitatis liberatur à peccato illiberalitatis; et sic remittitur aliquod peccatum sine gratia.

Sed *contra* est quod dicitur (Rom. III, 24) : *Justificati gratis per gratiam ipsius.*

CONCLUSIO. — Quum justitiæ Dei repugnet pœnam dimittere vigente culpâ, nullius autem hominis qualis modo nascitur, reatus pœnæ absque gratia tolli queat; ad culpæ quoque hominis qualis modo nascitur, remissionem, gratiæ infusionem requiri manifestum est.

Respondeo dicendum quòd homo peccando Deum offendit, sicut ex supra dictis patet (qu. LXXI, art. 6). Offensa autem non remittitur alicui, nisi per hoc quòd animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundùm hoc peccatum nobis remitti dicitur, quòd Deus nobis pacatur; quæ quidem pax consistit in dilectione quâ Deus diligit nos. Dilectio autem Dei, quantùm est ex parte actûs divini, est æterna et immutabilis; sed quantùm ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus, et quandoque iterùm recuperamus. Effectus autem divinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, quâ homo fit dignus vitâ æternâ, à qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd plus requiritur ad hoc quòd offendenti remittatur offensa, quàm ad hoc quòd simpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Potest enim apud homines contingere quòd unus homo aliquem alium nec diligat, nec odiat. Sed si eum offendat, quod ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali benevolentia. Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiæ; et ideo licèt homo, antequam peccet, potuerit esse sine gratia et sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dilectio Dei non solùm consistit in actu voluntatis divinæ, sed etiam importat quemdam gratiæ effectum, ut supra dictum est (quæst. CX, art. 1); ita etiam et hoc quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quemdam effectum in ipso cui peccatum non imputatur; quòd enim alicui non imputetur peccatum à Deo, ex divina dilectione procedit.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De nuptiis et concupiscentia, lib. I, cap. 26, in fin.), « si à peccato desistere hoc esset non habere peccatum, sufficeret ut hoc moneret Scriptura : « *Fili, peccasti, non adjicias iterùm.* » Hoc autem non sufficit, sed additur : « *Et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur.* » Transit enim peccatum actu, et remanet reatu; ut supra dictum est (qu. LXXXVII, art. 6). Et ideo cùm aliquis à

remissione, exclusâ gratiâ et charitate; anathema sit (sess. VI, can. 11).

(1) Ita Mss. et editi passim. Theologi legendum censent, *in non reputatione*.

(2) Hoc constat ex concil. Trident. (sess. VI, cap. 7) cùm dicitur quòd *justificatio non est sola peccatorum remissio, sed etiam sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum.*

peccato unius vitii transit in peccatum contrarii vitii, desinit quidem habere actum præteriti peccati, sed non desinit habere reatum; unde simul habet reatum utriusque peccati : non enim peccata sunt sibi contraria ex parte aversionis à Deo, ex qua parte peccatum reatum habet.

ARTICULUS III. — UTRUM AD JUSTIFICATIONEM IMPII REQUIRATUR MOTUS LIBERI ARBITRII (1).

De his etiam infra, art. 4, 5 et 6 corp. et part. III, quæst. LXXXVI, art. 6 ad 1, et Sent. II, dist. 27, quæst. I, art. 2 ad 7, et IV, dist. 17, quæst. I, art. 5, quæst. I, et De ver. quæst. XXVIII, art. 3 et 4, cor. et Joan. IV, lect. 2, et Ephes. V, lect. 5, fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii. Videmus enim quòd per sacramentum baptismi justificantur pueri absque motu liberi arbitrii, et etiam interdum adulti. Dicit enim Augustinus (Confess. lib. IV, cap. 4, parùm ante med.), quòd cùm quidam suus amicus laboraret febribus, « jacuit diu sine sensu in sudore lethali, et cùm desperaretur, baptizatus est nesciens, et renatus est; » quod fit per gratiam justificantem. Sed Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Ergo etiam potest justificare hominem sine sacramentis absque omni motu liberi arbitrii.

2. Præterea, in dormiendo homo non habet usum rationis, sine quo non potest esse motus liberi arbitrii. Sed Salomon in dormiendo consecutus est à Deo donum sapientiæ, ut habetur (III. Reg. III, et II. Paral. I). Ergo etiam pari ratione donum gratiæ justificantis quandoque datur homini à Deo absque motu liberi arbitrii.

3. Præterea, per eamdem causam gratia producitur in esse, et conservatur; dicit enim Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 10, circ. fin. et cap. 12, in princip.), quòd « ita se debet homo ad Deum convertere, ut ab illo semper fiat justus. » Sed absque motu liberi arbitrii gratia in homine conservatur. Ergo absque motu liberi arbitrii potest à principio infundi.

Sed *contra* est quod dicitur (Joan. VI, 45) : *Omnis qui audit à Patre, et didicit, venit ad me.* Sed discere non est sine motu liberi arbitrii; addiscens enim consentit docenti. Ergo nullus venit ad Deum per gratiam justificantem absque motu liberi arbitrii.

CONCLUSIO. — Cùm impii justificatio fiat Deo illum ad justitiam movente, cùmque Deus singula secundùm propriam cujusque naturam moveat; ad impii (si modo rationis usum habuerit) justificationem, liberi arbitrii motum, quo gratiæ donum acceptet, requiri dicendum est.

Respondeo dicendum quòd justificatio impii fit Deo movente hominem ad justitiam. Ipse enim est qui justificat impium, ut dicitur (Rom. III). Deus autem movet omnia secundùm modum uniuscujusque; sicut in naturalibus videmus quòd aliter moventur ab ipso gravia, et aliter levia, propter diversam naturam utriusque. Unde et hominem ad justitiam movet secundùm conditionem naturæ humanæ. Homo autem secundùm propriam naturam habet quòd sit liberi arbitrii. Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii non fit motio à Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiæ justificantis, quòd etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiæ acceptandum in his qui sunt hujus motionis capaces (2).

(1) Ista quæstio ab ea quæ in artic. 2 quæst. præced. tractata est in eo differt, quòd ibi quæsierit S. Doctor de dispositione ad gratiam indifferenter, sive habitualem, sive actualem; hìc verò quærat de motû libri arbitrii in impio ad gratiam habitualem adipiscendam.

(2) Lutherum id negantem ita damnavit concilium Tridentinum (sess. VI, can. 4) : *Si*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd pueri non sunt capaces motûs libera arbitrii, et ideo moventur à Deo ad justitiam per solam informationem animæ ipsorum. Hoc autem non fit sine sacramento : quia sicut peccatum originale, à quo justificantur, non propriâ voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem ; ita etiam per spiritualem regenerationem à Christo in eos gratia derivatur. Et eadem ratio est de furiosis et amentibus, qui nunquam usum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuit usum liberi arbitrii, et postmodum eo careat vel per infirmitatem vel per somnum, non consequitur gratiam justificantem per baptismum exteriùs adhibitum, aut per aliquod aliud sacramentum, nisi priùs habuerit sacramentum in proposito; quod sine usu liberi arbitrii non contingit. Et hoc modo ille de quo loquitur Augustinus, renatus fuit; quia et priùs et postea baptismum acceptavit.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam Salomon dormiendo non meruit sapientiam, nec accepit; sed in somno declaratum est ei quòd propter præcedens desiderium ei à Deo sapientia infunderetur; unde ex ejus persona dicitur (Sapient. VII, 7) : *Optavi, et datus est mihi sensus.* Vel potest dici, quòd ille somnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiæ, secundùm quod dicitur (Num. XII, 6) : *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum ;* in quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet. Et tamen sciendum est quòd non est eadem ratio de dono sapientiæ, et de dono gratiæ justificantis. Nam donum gratiæ justificantis præcipuè ordinat hominem ad bonum, quod est objectum voluntatis; et ideo ad ipsum movetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii. Sed sapientia perficit intellectum, qui præcedit voluntatem; unde absque completo motu liberi arbitrii potest intellectus dono sapientiæ illuminari; sicut etiam videmus quòd in dormiendo aliqua hominibus revelantur, sicut dicitur (Job, XXXIII, 15) : *Quando irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplinâ.*

Ad *tertium* dicendum, quòd in infusione gratiæ justificantis est quædam transmutatio animæ humanæ; et ideo requiritur motus proprius animæ humanæ, ut anima moveatur secundùm modum suum. Sed conservatio gratiæ est absque transmutatione; unde non requiritur aliquis motus ex parte animæ, sed sola continuatio influxûs divini.

ARTICULUS IV. — UTRUM AD JUSTIFICATIONEM IMPII REQUIRATUR MOTUS FIDEI (1).

De his etiam part. III, quæst. LXXXVI, art. 6 ad 1 et 3, et Sent. II, dist. 26, art. 4 ad 4, et III, dist. 30, art. 5 ad 3, et IV, dist. 17, quæst. I, art. 3, quæst. III, et De ver. quæst. XXVIII, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad justificationem impii non requiratur motus fidei. Sicut enim per fidem justificatur homo, ita etiam et per quædam alia; scilicet per timorem, de quo dicitur (Eccl. I, 27) : *Timor Domini expellit peccatum ; nam qui sine timore est non poterit justificari;* et iterùm per charitatem, secundùm illud (Luc. VII, 47) : *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multùm ;* et iterùm per humilitatem, secundùm illud (Jac. IV, 6) : *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam ;* et iterùm per misericordiam, secundùm illud (Prov. XV, 27) : *Per misericordiam et fidem purgantur peccata.* Non ergo magis motus fidei

quis dixerit : liberum hominis arbitrium à Deo motum et excitatum, nihil cooperari, assentiendo Deo excitanti, atque vocanti, quoad obtinendam justificationis gratiam.... anathema sit.

(1) Postquam S. Doctor demonstravit motum liberi arbitrii esse necessarium ad justificationem adulti, nunc incipit investigare quis in particulari sit ille motus qui necessarius est, et respondet motum fidei esse necessarium.

requiritur ad justificationem impii quàm motus prædictarum virtutum.

2. Præterea, actus fidei non requiritur ad justificationem, nisi inquantum per fidem homo cognoscit Deum. Sed etiam aliis modis potest homo Deum cognoscere, scilicet per cognitionem naturalem, et per donum sapientiæ. Ergo non requiritur actus fidei ad justificationem impii.

3. Præterea, diversi sunt articuli fidei. Si igitur actus fidei requiratur ad justificationem impii, videtur quòd oporteret hominem, quando primò justificatur, de omnibus articulis fidei cogitare. Sed hoc videtur inconveniens, cùm talis cogitatio longam temporis moram requirat. Ergo videtur quòd actus fidei non requiratur ad justificationem impii.

Sed *contra* est quod dicitur (Rom. v, 1) : *Justificati igitur ex fide pacem habeamus ad Deum.*

CONCLUSIO. — Cùm ad impii justificationem mentis in Deum conversio requiratur, prima autem ejus conversio in Deum, fiat per fidem; fidei motum ad impii justificationem requiri manifestum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), motus liberi arbitrii requiritur ad justificationem impii, secundùm quòd mens hominis movetur à Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad seipsum, ut dicitur (Psal. LXXXIV, 7), secundùm aliam litteram (70 Interpr.): *Deus tu convertens vivificabis nos.* Et ideo ad justificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem, secundùm illud (Hebr. XI, 6) : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est.* Et ideo motus fidei requiritur ad justificationem impii (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd motus fidei non est perfectus, nisi sit charitate informatus; unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quòd ei se subjiciat; unde etiam concurrit actus timoris filialis, et actus humilitatis. Contingit enim unum et eumdem actum liberi arbitrii diversarum virtutum esse, secundùm quòd una imperat, et aliæ imperantur; prout scilicet actus est ordinabilis ad diversos fines. Actus autem misericordiæ vel operatur circa peccatum per modum satisfactionis, et sic sequitur justificationem; vel per modum præparationis, inquantum misericordes misericordiam consequuntur; et sic etiam potest præcedere justificationem, vel etiam ad justificationem concurrere simul cum prædictis virtutibus, secundùm quòd misericordia includitur in dilectione proximi.

Ad *secundum* dicendum, quòd per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum, inquantum est objectum beatitudinis et justificationis causa. Unde talis cognitio non sufficit ad justificationem. Donum autem sapientiæ præsupponit cognitionem fidei, ut ex supra dictis patet (qu. LXVIII, art. 4 ad 3).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Apostolus dicit (Rom. IV, 5), *credenti in eum qui justificat impium, reputabitur fides ejus ad justitiam secundùm propositum gratiæ Dei.* Ex quo patet quòd in justificatione impii requiritur actus fidei quantùm ad hoc quòd homo credat Deum esse justificatorem hominum per mysterium Christi.

(1) Fides quæ ad justificationem requiritur est fides catholica, quâ credimus vera esse quæ divinitùs revelata et promissa sunt, atque illud in primis à Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem quæ est in Christo Jesu. Non verò requiritur, ut voluerunt lutherani, fides illa quâ unusquisque in speciali credit vel certissimè confidit sibi remissa esse peccata (Cf. concilium Trid. sess. VI, can. 12).

ARTICULUS V. — UTRUM AD JUSTIFICATIONEM IMPII REQUIRATUR MOTUS LIBERI ARBITRII IN PECCATUM (1)

De his etiam infra, art. 7 ad 1 et 2, quæst. LXXXVIII, art. 2, et Sent. IV, dist. 17, quæst. I, art. 3, quæst. IV, et Cont. gent. lib. III, cap. 158, et De ver. quæst. XXVIII, art. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. Sola enim charitas sufficit ad deletionem peccati, secundùm illud (Proverb. X, 12) : *Universa delicta operit charitas.* Sed charitatis objectum non est peccatum. Ergo non requiritur ad justificationem impii motus liberi arbitrii in peccatum.

2. Præterea, qui in anteriora tendit, ad posteriora respicere non debet, secundùm illud Apostoli (Philipp. III, 13) : *Quæ quidem retrò sunt obliviscens, ad ea verò quæ sunt priora extendens meipsum, ad destinatum persequor* (2), *ad bravium supernæ vocationis.* Sed tendenti in justitiam retrorsùm sunt peccata præterita. Ergo eorum debet oblivisci, nec in ea se debet extendere per motum liberi arbitrii.

3. Præterea, in justificatione impii non remittitur unum peccatum sine alio ; « impium enim est à Deo dimidiam sperare veniam » (ex cap. *Sunt plures,* dist. 3. De pœnit.). Si igitur in justificatione impii oportet liberum arbitrium moveri contra peccatum, oporteret quòd de omnibus peccatis suis cogitaret : quod videtur inconveniens ; tum quia requireretur magnum tempus ad hujusmodi cogitationem : tum etiam quia peccatorum quorum est homo oblitus, veniam habere non posset. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum non requiritur ad justificationem impii.

Sed *contra* est quod dicitur (Psalm. XXXI, 5) : *Dixi : Confitebor adversùm me injustitiam meam Domino; et tu remisisti impietatem peccati mei.*

CONCLUSIO. — Quum justificatio impii transmutatio quædam sit de peccato ad justitiam, necessarius est, in ejus justificatione (si rationis usum habet) liberi arbitrii motus, non solùm quo per desiderium et amorem animus ejus ad justitiam accedit, verùm etiam quo per odium à peccato recedit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), justificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur à Deo à statu peccati in statum justitiæ. Oportet igitur quòd humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundùm motum liberii arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motûs. Manifestum est autem in motu locali corporum quòd corpus motum recedit à termino *à quo*, et accedit ad terminum *ad quem*. Unde oportet quòd mens humana, dum justificatur, per motum liberi arbitrii recedat à peccato, et accedat ad justitiam. Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundùm detestationem et desiderium. Dicit enim Augustinus (super Joan. x), exponens illud : *Mercenarius autem fugit* (tract. 46, ad fin.): « Affectiones nostræ motus animorum sunt; lætitia animi diffusio; timor animi fuga est ; progrederis animo, cùm appetis ; fugis animo, cùm metuis. » Oportet igitur quòd in justificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex; unus, quo per desiderium tendat in Dei justitiam, et alius, quo detestetur peccatum (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad eamdem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum, et refugere aliud ; et ideo sicut ad charitatem pertinet

(1) Motus ille liberi arbitrii in peccatum nihil aliud est quàm peccati detestatio quam contritio implicat.

(2) Ita reposuit Nicolai. Al., *addestinatum persequor bravium.*

(3) Quod his verbis concilium Tridentinum exprimit : *Deum tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt (peccatores) ac propterea moventur adversùs peccata per odium et detestationem.*

diligere Deum; ita etiam detestari peccata, per quæ anima separatur à Deo.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad posteriora non debet homo regredi per amorem; sed quantùm ad hoc debet ea oblivisci, ut ad ea non afficiatur. Debet tamen eorum recordari per considerationem, ut ea detestetur; sic enim ab eis recedit.

Ad *tertium* dicendum, quòd in tempore præcedente justificationem oportet quòd homo singula peccata quæ commisit, detestetur, quorum memoriam habet; et ex tali consideratione præcedenti subsequitur in anima quidam motus detestantis universaliter omnia peccata commissa, inter quæ etiam includuntur peccata oblivioni tradita; quia homo in statu illo est sic dispositus, ut etiam de his quæ non meminit contereretur, si memoriæ adessent; et iste motus concurrit ad justificationem.

ARTICULUS VI. — UTRUM REMISSIO PECCATORUM DEBEAT NUMERARI INTER EA QUÆ REQUIRUNTUR AD JUSTIFICATIONEM IMPII.

De his etiam part. III, quæst. LXXXVI, art. 6 ad 1 et 2, et quæst. LXXXVIII, art. 2 corp. et Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 5, quæst. V corp. et Cont. gent. lib. IV, cap. 72, et De ver. quæst. XXVIII, art. 6, et Joan. IV, fin. et Ephes. V, lect. 6, fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd remissio peccatorum non debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. Substantia enim rei non connumeratur his quæ ad rem requiruntur, sicut homo non debet connumerari animæ et corpori. Sed ipsa justificatio impii est remissio peccatorum, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo remissio peccatorum non debet computari inter ea quæ ad justificationem impii requiruntur.

2. Præterea, idem est gratiæ infusio et culpæ remissio, sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio. Sed idem non debet connumerari sibi ipsi; unum enim multitudini opponitur. Ergo non debet culpæ remissio connumerari infusioni gratiæ.

3. Præterea, remissio peccatorum consequitur ad motum liberi arbitrii in Deum et in peccatum, sicut effectus ad causam; per fidem enim et contritionem remittuntur peccata. Sed effectus non debet connumerari suæ causæ; quia ea quæ connumerantur, quasi ad invicem condivisa, sunt simul naturâ. Ergo remissio culpæ non debet connumerari aliis quæ requiruntur ad justificationem impii.

Sed *contra* est quòd in enumeratione eorum quæ requiruntur ad rem, non debet prætermitti finis, qui est potissimùm in unoquoque. Sed remissio peccatorum est finis in justificatione impii; dicitur enim (Isa. XXVII, 9) : *Iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum ejus.* Ergo remissio peccatorum debet connumerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.

CONCLUSIO. — Cùm inter alia quæ ad motum requiruntur pertineat ipsius motûs consummatio; rectè peccatorum remissio (quæ se habet in justificatione tanquam ejus consummatio) iis annumeratur, quæ ad impii justificationem pertinent.

Respondeo dicendum quòd quatuor enumerantur quæ requiruntur ad justificationem impii, scilicet gratiæ infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum, et remissio culpæ. Cujus ratio est, quia, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), justificatio est quidam motus quo anima movetur à Deo à statu culpæ in statum justitiæ. In quolibet autem motu, quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur : primò quidem motio ipsius moventis; secundò motus mobilis; tertiò consummatio motûs, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinæ accipitur gratiæ infusio; ex parte verò liberi arbitrii moti accipiuntur duo motus ipsius, secundùm recessum à termino *à quo*, et accessum ad terminum *ad quem*. Consummatio autem, sive perventio ad terminum hujus motûs, im-

portatur per remissionem culpæ; in hoc enim justificatio consummatur (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd justificatio impii dicitur esse ipsa remissio peccatorum, secundùm quòd omnis motus accipit speciem à termino. Tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, ut ex supradictis patet (art. præc.).

Ad *secundum* dicendum, quòd gratiæ infusio et remissio culpæ dupliciter considerari possunt : uno modo secundùm ipsam substantiam actûs; et sic idem sunt; eodem enim actu Deus et largitur gratiam, et remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte objectorum; et sic differunt secundùm differentiam culpæ, quæ tollitur, et gratiæ, quæ infunditur; sicut etiam in rebus naturalibus generatio et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius.

Ad *tertium* dicendum, quòd ista non est connumeratio secundùm divisionem generis in species, in qua oportet quòd connumerata sint simul; sed secundùm differentiam eorum quæ requiruntur ad completionem alicujus, in qua quidem enumeratione aliquid potest esse prius et aliquid posterius, quia principiorum et partium rei compositæ potest esse aliquid alio prius.

ARTICULUS VII.—UTRUM JUSTIFICATIO IMPII FIAT IN INSTANTI, VEL SUCCESSIVÈ (2).

De his etiam infra, art. 8 corp. et Sent. IV, dist. 5, quæst. II, art. 2, quæst. V ad 1, et dist. 17, quæst. I, art. 5, quæst. III, et De ver. quæst. XXVI, art. 2 ad 12, et quæst. XXVIII, art. 5 ad 10, et 19, et art. 9.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd justificatio impii non fiat in instanti, sed successivè. Quia, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.), ad justificationem impii requiritur motus liberi arbitrii. Actus autem liberi arbitrii est eligere, qui præexigit deliberationem consilii, ut dictum est (quæst. XIII, art. 1). Cùm igitur deliberatio discursum quemdam importet, qui successionem quamdam habet, videtur quòd justificatio impii sit successiva.

2. Præterea, motus liberi arbitrii non est absque actuali consideratione. Sed impossibile est simul multa intelligere in actu, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXV, art. 4). Cùm igitur ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in diversa, scilicet in Deum et in peccatum, videtur quòd justificatio impii non possit esse in instanti.

3. Præterea, forma, quæ suscipit magis et minus, successivè recipitur in subjecto, sicut patet de albedine et nigredine. Sed gratia suscipit magis et minus, ut supra dictum est (quæst. CXII, art. 4). Ergo non recipitur subitò in subjecto. Cùm igitur ad justificationem impii requiratur gratiæ infusio, videtur quòd justificatio impii non possit esse in instanti.

4. Præterea, motus liberi arbitrii, qui ad justificationem impii concurrit, est meritorius; et ita oportet quòd procedat à gratia, sine qua nullum est meritum, ut infra dicetur (quæst. CXIV, art. 2). Sed priùs est aliquid consequi formam, quàm secundùm formam operari. Ergo priùs infunditur gratia, et postea liberum arbitrium movetur in Deum et in detestationem peccati. Non ergo justificatio est tota simul.

5. Præterea, si gratia infundatur animæ, oportet dare aliquod instans in quo primò animæ insit; similiter, si culpa remittitur, oportet ultimum instans dare in quo homo culpæ subjaceat; sed non potest esse idem

(1) Quod accipit concilium Tridentinum, dicendo (sess. VI, can. 7) : *In impii justificatione, cum remissione peccatorum, hæc omnia infusa accipit homo per Christum cui inseritur, fidem, spem et charitatem.*

(2) Justificatio impii sumpta pro infusione gratiæ et peccatorum remissione fit in instanti; si verò justificatio sumatur non solùm pro infusione gratiæ, sed etiam pro dispositionibus quibus peccator præparatur, licèt possit fieri in instanti; ut in Paulo et Magdalenâ, ordinariè tamen fit successivè, quia istæ dispositiones quas requirit conc. Trid. (sess. VI, cap. 5 et 6) ordinariè præcedunt tempore ipsam gratiæ infusionem.

instans, quia sic opposita simul inessent eidem. Ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia, inter quæ, secundùm Philosophum (Physic. lib. VI, text. 2), oportet esse tempus medium. Non ergo justificatio fit tota simul, sed successivè.

Sed *contra* est quòd justificatio impii fit per gratiam Spiritûs sancti justificantis. Sed Spiritus sanctus subitò advenit mentibus hominum, secundùm illud (Act. II, 2) : *Factus est repentè de cœlo sonus tanquam advenientis spiritûs vehementis;* ubi dicit Glossa (interl. hìc, et est Ambros., sup. illud Luc. I : *Abiit in montana*) quòd « nescit tarda molimina Spiritûs sancti gratia. » Ergo justificatio impii non est successiva, sed instantanea.

CONCLUSIO. — Cùm à Deo (cui resistere nihil potest) impii justificatio fiat, ideo autem aliquid in tempore fiat, quia patiens agenti resistit; ipsam impii justificationem (pro infusione gratiæ, quæ in instanti fit, acceptam) in instanti fieri certum est.

Respondeo dicendum quòd tota justificatio impii originaliter consistit in gratiæ infusione. Per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratiæ autem infusio fit in instanti absque successione. Cujus ratio est, quia quòd aliqua forma non subitò imprimatur subjecto, contingit ex hoc quòd subjectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quòd subjectum disponat. Et ideo videmus quòd statim cùm materia est disposita per alterationem præcedentem, forma substantialis acquiritur materiæ; et eâdem ratione quia diaphanum est secundùm se dispositum ad lumen recipiendum, subitò illuminatur à corpore lucido in actu. Dictum est autem supra (quæst. CXII, art. 2), quòd Deus ad hoc quòd gratiam infundat animæ, non requirit aliquam dispositionem, nisi quam ipse facit. Facit autem hujusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiæ; quandoque quidem subitò, quandoque autem paulatim et successivè, ut supra dictum est (quæst. CXII, art. 2 ad 2). Quòd enim agens naturale non subitò possit disponere materiam, contingit ex hoc quòd est aliqua proportio (1) ejus quod in materia resistit, ad virtutem agentis; et propter hoc videmus quòd quantò virtus agentis fuerit fortior, tantò materia citiùs disponitur. Cùm igitur virtus divina sit infinita, potest quamcumque materiam creatam subitò disponere ad formam, et multò magis liberum arbitrium hominis, cujus motus potest esse instantaneus secundùm naturam. Sic igitur justificatio impii fit à Deo in instanti.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd motus liberi arbitrii, qui concurrit ad justificationem impii, est consensus ad detestandum peccatum, et ad accedendum ad Deum; qui quidem consensus subitò fit. Contingit autem quandoque quòd præcedit aliqua deliberatio, quæ non est de substantia justificationis, sed via in justificationem; sicut motus localis est via ad illuminationem, et alteratio ad generationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dictum est (part. I, quæst. LXXXV, art. 5), nihil prohibet duo simul intelligere actu, secundùm quòd sunt quodammodo unum : sicut simul intelligimus subjectum et prædicatum, inquantum uniuntur in ordine affirmationis unius. Et per eumdem modum liberum arbitrium potest in duo simul moveri, secundùm quòd unum ordinatur in aliud. Motus autem liberi arbitrii in peccatum ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum; propter hoc enim homo detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhærere. Et ideo liberum arbitrium in justificatione impii simul detestatur peccatum, et convertit se ad Deum; sicut etiam corpus simul recedendo ab uno loco accedit ad alium.

Ad *tertium* dicendum, quòd non est ratio quare forma subitò in materia

(1) Ita cum Mss. Nicolai, optime. Editi passim, *disproportio*.

non recipiatur, quia magis et minus potest inesse; sic enim lumen non subitò reciperetur in aere, qui potest magis et minùs illuminari. Sed ratio est accipienda ex parte dispositionis materiæ vel subjecti, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quòd in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundùm formam; sicut ignis statim cùm est generatus movetur sursùm; et si motus ejus esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Et ideo non oportet quòd justificatio impii sit successiva.

Ad *quintum* dicendum, quòd successio duorum oppositorum in eodem subjecto aliter est consideranda in his quæ subjacent tempori, et aliter in his quæ sunt supra tempus. In his enim quæ subjacent tempori, non est dare ultimum instans, in quo forma prior subjecto inest: est autem dare ultimum tempus, et primum instans in quo forma subsequens inest materiæ vel subjecto. Cujus ratio est, quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans præcedens immediatè, eò quòd instantia non consequenter se habent in tempore, sicut nec puncta in linea, ut probatur (Physic. lib. VI, text. 1 et seq.), sed tempus terminatur ad instans. Et ideo in toto tempore præcedenti quo aliquid movetur ad unam formam, subest formæ oppositæ; et in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam, quæ est terminus motûs. Sed in his quæ sunt supra tempus, aliter se habet. Si qua enim successio sit ibi affectuum vel intellectualium conceptionum (putà in angelis), talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto; sicut et ipsa quæ mensurantur, non sunt continua, ut habitum est (part. I, quæst. LIII, art. 2 et 3). Unde in talibus est dandum ultimum instans, in quo primùm fuit, et primum instans, in quo est id quod sequitur. Nec oportet esse tempus medium; quia non est ibi continuitas temporis, quæ hoc requirebat (1). Mens autem humana, quæ justificatur, secundùm se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori, inquantum scilicet intelligit cum continuo et tempore secundùm phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXV, art. 1 et 2). Et ideo judicandum est secundùm hoc de ejus mutatione secundùm conditionem motuum temporalium, ut scilicet dicamus quòd non est dare ultimum instans in quo culpa infuit, sed ultimum tempus; est autem dare primum instans in quo gratia inest; in toto autem tempore præcedenti inerat culpa (2).

ARTICULUS VIII. — UTRUM GRATIÆ INFUSIO SIT PRIMA ORDINE NATURÆ INTER EA QUÆ REQUIRUNTUR AD JUSTIFICATIONEM IMPII (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 17, quæst. I, art. 4, quæst. I, et quæst. II, art. 5, quæst. I ad 2, et De ver. quæst. XXVI, art. 7.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratiæ infusio non sit prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. Prius enim est recedere à malo, quàm accedere ad bonum, secundùm illud (Ps. XXXIII, 15): *Declina à malo, et fac bonum.* Sed remissio culpæ pertinet ad recessum à malo, infusio autem gratiæ pertinet ad prosecutionem boni. Ergo naturaliter priùs est remissio culpæ quàm infusio gratiæ.

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolai, *quæ ad hoc requirebatur.*

(2) Ad intelligendum quod hìc subtiliter de instanti et tempore dicitur (Cf. part. I, quæst. X, art. 4 et seq. et quæst. LIII, 2 et 3).

(3) Quod in hoc articulo docet S. Doctor ex prædictis evidenter consequitur.

2. Præterea, dispositio præcedit naturaliter formam ad quam disponit. Sed motus liberi arbitrii est quædam dispositio ad susceptionem gratiæ. Ergo naturaliter præcedit infusionem gratiæ.

3. Præterea, peccatum impedit animam, ne liberè tendat in Deum. Sed prius est removere id quod prohibet motum, quam motus sequatur. Ergo prius est naturaliter remissio culpæ, et motus liberi arbitrii in peccatum, quam motus liberi arbitrii in Deum, et quam infusio gratiæ.

Sed *contra*, causa est prior naturaliter suo effectu. Sed gratiæ infusio causa est omnium aliorum quæ requiruntur ad justificationem impii, ut supra dictum est (articulis præc.). Ergo est naturaliter prior.

CONCLUSIO. — Cùm ipsius moventis actio primum naturaliter locum in quolibet motu teneat, ad eam vero spectet infusio gratiæ, rectè hæc; inter ea quæ ad impii justificationem requiruntur, prima ordine naturæ ponitur.

Respondeo dicendum quòd prædicta quatuor quæ requiruntur ad justificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia justificatio impii non est successiva, ut dictum est (art. præc.); sed ordine naturæ unum eorum est prius altero; et inter ea naturali ordine primum est gratiæ infusio; secundum motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum verò est remissio culpæ. Cujus ratio est, quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; secundum autem est dispositio materiæ, sive motûs ipsius mobilis; ultimum vero est finis ve terminus motùs ad quem terminatur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiæ infusio, ut dictum est supra (art. 6 hujus quæst.); motus autem vel dispositio mobilis est duplex motûs liberi arbitrii; terminus autem, vel finis motus est remissio culpæ, ut ex supra dictis patet (ibid.). Et ideo naturali ordine primum in justificatione impii est gratiæ infusio, secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium verò est motus liberi arbitrii in peccatum; propter hoc enim ille qui justificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum, unde motûs liberi arbitrii in Deum præcedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cùm sit causa et ratio ejus; quartum verò et ultimum est remissio culpæ, ad quam ista transmutatio ordinatur sicut ad finem, ut dictum est (art. 1 et 6 hujus quæst.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd recessus à termino et accessus ad terminum dupliciter considerari possunt : uno modo ex parte mobilis; et sic naturaliter recessus à termino præcedit accessum ad terminum; prius enim est in subjecto mobili oppositum quod abjicitur, et postmodụm est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis est è converso : agens enim, per formam, quæ in eo præexistit, agit ad removendum contrarium; sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras : et ideo ex parte solis prius est illuminare quàm tenebras removere; ex parte autem aeris illuminandi prius est purgari à tenebris quàm consequi lumen ordine naturæ, licèt utrumque sit simul tempore. Et quia infusio gratiæ et remissio culpæ dicuntur ex parte Dei justificantis, ideo ordine naturæ prior est gratiæ infusio quàm culpæ remissio. Sed si sumantur ea quæ sunt ex parte hominis justificati, est è converso; nam priùs est ordine naturæ liberatio à culpa, quàm consecutio gratiæ justificantis. Vel potest dici quòd termini justificationis sunt culpa sicut *à quo*, et justitia sicut *ad quem*; gratia verò est causa remissionis culpæ et adeptionis justitiæ (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd dispositio subjecti præcedit susceptionem

(1) Ex quo fit consequens quòd gratia seu gratiæ infusio sit prior, sicut causa est prior effectu.

formæ ordine naturæ; sequitur tamen actionem agentis per quam etiam ipsum subjectum disponitur; et ideo motus liberi arbitrii naturæ ordine præcedit consecutionem gratiæ; sequitur autem gratiæ infusionem.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Physic. lib. II, text. 89), « *in motibus animi omnino præcedit motus in principium speculationis, vel in finem actionis;* » sed in exterioribus motibus remotio impedimenti præcedit assecutionem finis. Et quia motus liberi arbitrii est motus animi, priùs naturæ ordine movetur in Deum sicut in finem quàm ad removendum impedimentum peccati.

ARTICULUS IX. — UTRUM JUSTIFICATIO IMPII SIT MAXIMUM OPUS DEI.

De his etiam part. III, quæst. XLIII, art. 4 ad 2, et Sent. IV, dist. 17, quæst. I, art. 5, quæst. I ad 1, et dist. 46, quæst. II, art. 1, quæst. III ad 2, et Joan. XIV, lect. 4.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd justificatio impii non sit maximum opus Dei. Per justificationem enim impii consequitur aliquis gratiam viæ. Sed per glorificationem consequitur aliquis gratiam patriæ, quæ major est. Ergo glorificatio angelorum vel hominum est majus opus quàm justificatio impii.

2. Præterea, justificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis. Sed bonum universi est majus quàm bonum unius hominis, ut patet (Ethic. lib. I, cap. 2, in fine). Ergo majus opus est creatio cœli et terræ, quàm justificatio impii.

3. Præterea, majus est ex nihilo aliquid facere, et ubi nihil cooperatur agenti, quàm ex aliquo facere aliquid cum aliqua cooperatione patientis. Sed in opere creationis ex nihilo fit aliquid, unde nihil potest cooperari agenti; sed in justificatione impii Deus ex aliquo aliquid facit, id est, ex impio justum; et est ibi aliqua cooperatio ex parte hominis, quia est ibi motus liberi arbitrii, ut dictum est (art. 3 hujus qu.). Ergo justificatio impii non est maximum opus Dei.

Sed *contra* est quod (Psal. CXLIV, 9) dicitur : *Miserationes ejus super omnia opera ejus;* et in Collecta dicitur : « Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maximè et miserando manifestas, » et Augustinus dicit (tract. 72 in Joan., à med.), exponens illud Joan. XIV : *Majora horum faciet,* quòd *majus opus est ut ex impio justus fiat, quàm creare cœlum et terram.*

CONCLUSIO. — Quatenùs impii justificatio terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quod est maximum bonum; eatenùs ipsum quoque justificationis opus maximum esse certum est.

Respondeo dicendum quòd opus aliquod potest dici magnum dupliciter : uno modo ex parte modi agendi : et sic maximum opus est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid; alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem ejus quod fit; et secundùm hoc majus opus est justificatio impii quæ terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quàm creatio cœli et terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis (1). Et ideo Augustinus cùm dixisset, quòd « majus est quòd ex impio fiat justus, quàm creare cœlum et terram, » subjungit: « Cœlum enim, et terra transibit, prædestinatorum autem salus et justificatio permanebit. » Sed sciendum est quòd aliquid magnum dicitur dupliciter : uno modo secundùm quantitatem absolutam; et hoc modo donum gloriæ est majus quàm donum gratiæ justificantis impium : et secundùm hoc glorificatio justorum est majus opus quàm justificatio impii. Alio modo dicitur aliquid magnum quantitate proportionis, sicut dicitur mons parvus et milium magnum : et hoc modo

(1) Hinc dicit Ecclesia (collect. Dom. X post Pentecost.) : *Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maximè et miserando manifestas.*

donum gratiæ impium justificantis est majus quàm donum gloriæ beatificantis justum; quia plus excedit donum gratiæ dignitatem impii, qui erat dignus pœnâ, quàm donum gloriæ dignitatem justi, qui ex hoc ipso quòd est justificatus, est dignus gloriâ. Et ideo Augustinus dicit ibidem: « Judicet qui potest, utrùm majus sit justos angelos creare, quàm impios justificare. Certè si æqualis est utrumque potentiæ, hoc majoris est misericordiæ. »

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum universi est majus quàm bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiæ unius majus est quàm bonum naturæ totius universi.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte modi agendi, secundùm quem creatio est maximum opus Dei.

ARTICULUS X. — UTRUM JUSTIFICATIO IMPII SIT OPUS MIRACULOSUM.

De his etiam infra, quæst. CV, art. 7 ad 1, et part. III, quæst. XLIV, art. 3 ad 1 et 3, et Sent. II, dist. 28, quæst. I, art. 3 ad 2, et IV, dist. 17, quæst. I, art. 5, quæst. I, et De pot. quæst. VI, art. 2 ad 6.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd justificatio impii sit opus miraculosum. Opera enim miraculosa sunt majora non miraculosis. Sed justificatio impii est majus opus quàm alia opera miraculosa, ut patet per Augustinum in auctoritate inducta (art. præc., arg. *Sed cont.*). Ergo justificatio impii est opus miraculosum.

2. Præterea, motus voluntatis ita est in anima, sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Sed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturæ, est opus miraculosum; sicut cùm illuminat cæcum, vel suscitat mortuum. Voluntas autem impii tendit in malum. Cùm igitur Deus justificando hominem moveat eum in bonum, videtur quòd justificatio impii sit miraculosa.

3. Præterea, sicut sapientia est donum Dei, ita et justitia. Sed miraculosum est quòd aliquis subitò sine studio sapientiam assequatur à Deo. Ergo miraculosum est quòd aliquis impius justificetur à Deo.

Sed *contra*, opera miraculosa sunt supra potentiam naturalem. Sed justificatio impii non est supra potentiam naturalem; dicit enim Augustinus (lib. De prædest. sanct. cap. 5, sub fin.), quòd « posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est hominum: habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium. » Ergo justificatio impii non est miraculosa.

CONCLUSIO. — Opus justificationis, prout à solo Deo fieri potest, atque interdum præter communem naturæ cursum fit, dum scilicet sic hominem gratia prævenit, ut statim quamdam perfectionem justitiæ assequatur, miraculosum dici potest.

Respondeo dicendum quòd in operibus miraculosis tria consueverunt inveniri: quorum unum est ex parte potentiæ agentis, quia solâ divinâ virtute fieri possunt; et ideo sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam, ut dictum est (part. I, quæst. CV, art. 7); et secundùm hoc tam justificatio impii, quàm creatio mundi, et universaliter omne opus quod à solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest. Secundò in quibusdam miraculosis operibus invenitur quòd forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiæ: sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis; et quantùm ad hoc justificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiæ capax (1); eo enim ipso quòd facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus

(1) Quibus verbis docere non vult B. Thomas animam habere naturalem potentiam ad gratiam, sed solummodò intelligit capacitatem habere in mente simul cum natura immediatè fuisse insertam.

dicit (loc. prox. cit.). Tertio modo in operibus miraculosis invenitur aliquid præter solitum et consuetum ordinem causandi effectum; sicut cùm aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subitò præter solitum cursum sanationis quæ fit à natura vel arte; et quantùm ad hoc justificatio impii quandoque est miraculosa et quandoque non. Est enim iste communis et consuetus cursus justificationis, ut Deo movente interiùs animam, homo convertatur ad Deum, primò quidem conversione imperfectâ, ut postmodum ad perfectam deveniat; quia « charitas inchoata meretur augeri, ut aucta mereatur perfici, » sicut Augustinus dicit (tract. 5 in Epist. Joan. ante med.). Quandoque verò tam vehementer Deus animam movet, ut statim quamdam perfectionem justitiæ assequatur; sicut fuit in conversione Pauli, adhibitâ etiam exteriùs miraculosâ prostratione : et ideo conversio Pauli tanquam miraculosa in Ecclesia commemoratur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quædam miraculosa opera, etsi sint minora quàm justificatio impii, quantùm ad bonum quod fit, sunt tamen præter consuetum ordinem talium effectuum; et ideo plus habent de ratione miraculi.

Ad *secundum* dicendum, quòd non quandocumque res naturalis movetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum; alioquin miraculosum esset quòd aqua calefieret, vel quòd lapis sursùm projiceretur; sed quando (1) hoc fit præter ordinem propriæ causæ, quæ nata est facere hoc. Justificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus, sicut nec aquam calefacere nisi ignis; et ideo justificatio impii à Deo quantùm ad hoc non est miraculosa.

Ad *tertium* dicendum, quòd sapientiam et scientiam homo natus est acquirere à Deo per proprium ingenium et studium; et ideo quando præter hunc modum homo sapiens vel sciens efficitur, est miraculosum. Sed gratiam justificantem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante. Unde non est simile.

QUÆSTIO CXIV.

DE MERITO, QUOD EST EFFECTUS GRATIÆ COOPERANTIS, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis; et circa hoc quæruntur decem : 1° Utrùm homo possit aliquid mereri à Deo. — 2° Utrùm aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. — 3° Utrùm aliquis per gratiam possit mereri vitam æternam ex condigno. — 4° Utrùm gratia sit principium merendi, mediante charitate principaliter. — 5° Utrùm homo possit sibi mereri primam gratiam. — 6° Utrùm homo possit eam mereri alii. — 7° Utrùm possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum. — 8° Utrùm possit sibi aliquis mereri augmentum gratiæ vel charitatis. — 9° Utrùm possit sibi mereri finalem perseverantiam. — 10° Utrùm bona temporalia cadant sub merito.

ARTICULUS I. — UTRUM HOMO POSSIT ALIQUID MERERI A DEO (2).

De his etiam **supra**, quæst. XXI, art. 4, et Sent. II, dist. 5, quæst. II, art. 1, et dist. 28, art. 4, et Hebr. VI, lect. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non possit aliquid mereri à Deo. Nullus enim videtur mercedem mereri ex hoc quòd reddit alteri quod debet. Sed per omnia bona quæ facimus, non possumus suffi-

(1) Ita codd. Tarrac., Camer., Alcan. et Paris., cum Nicolai et edit. Patav. 1712. Edit. Rom. et Patav. 1698, *quandoque;* hæc tamen posterior habet in margine : *Aliquando.*

(2) Hujus quæstionis sensus est an homo possit aliquid facere propter quod ei tribuendum sit præmium à Deo.

cienter recompensare Deo quod debemus, quin semper ampliùs debeamus, ut etiam Philosophus dicit (Ethic. lib. VIII, cap. ult. post med.) Unde (Luc. XVII, 10) dicitur : *Cùm omnia quæ præcepta sunt feceritis, dicite : servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus.* Ergo homo non potest aliquid mereri à Deo.

2. Præterea, ex eo quòd aliquis sibi proficit, nihil videtur mereri apud Deum cui nihil proficit. Sed homo bene operando sibi proficit, vel alteri homini, non autem Deo; dicitur enim (Job, XXXV, 7) : *Si justè egeris, quid donabis ei; aut quid de manu tua accipiet?* Ergo homo non potest aliquid à Deo mereri.

3. Præterea, quicumque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem; debitum enim est ut aliquis merenti mercedem rependat. Sed Deus nulli est debitor; unde dicitur (Roman. XI, 35) : *Quis prior dedit ei, et retribuetur ei?* Ergo nullus à Deo potest aliquid mereri.

Sed *contra* est quod dicitur (Jerem. XXXI, 16) : *Est merces operi tuo.* Sed merces dicitur quod merito redditur. Ergo videtur quòd homo possit à Deo mereri.

CONCLUSIO. — Potest homo apud Deum aliquid mereri, non quidem secundùm absolutam justitiæ rationem, sed secundùm divinæ ordinationis quamdam præsuppositionem; prout scilicet id tanquam mercedem consequitur homo per suam operationem, ad quod ei Deus operandi virtutem deputavit.

Respondeo dicendum quòd meritum et merces ad idem referuntur. Id enim merces dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere justum pretium pro re accepta ab aliquo, est actus justitiæ; ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris, est actus justitiæ. Justitia autem æqualitas quædam est, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. V, cap. 4, in princ.), et ideo simpliciter est justitia inter eos quorum est simpliciter æqualitas; eorum verò quorum non est simpliciter æqualitas, non est simpliciter justitia, sed quidam justitiæ modus potest esse; sicut dicitur quoddam « jus paternum sive dominativum, » ut (in eodem libro, cap. 6) Philosophus dicit. Et propter hoc in his in quibus est simpliciter justum, est etiam simpliciter ratio meriti et mercedis; in quibus autem est secundùm quid justum, et non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundùm quid, inquantum salvatur ibi justitiæ ratio; sic enim et filius meretur aliquid à patre, et servus à domino. Manifestum est autem quòd inter Deum et hominem est maxima inæqualitas (in infinitum enim distant), et totum quod est hominis bonum, est à Deo. Unde non potest hominis ad Deum (1) esse justitia secundùm absolutam æqualitatem, sed secundùm proportionem quamdam, inquantum scilicet uterque operatur secundùm modum suum. Modus autem et mensura humanæ virtutis homini (2) est à Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundùm præsuppositionem divinæ ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur à Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit; sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod à Deo sunt ordinatæ : differenter tamen; quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti (3), quod non est in aliis creaturis.

(1) Ita cum codd., Conrado et Garcia, editi passim, Al., *à Deo.*
(2) Ita edit. Rom. Al., *hominis.*
(3) Præsuppositâ ordinatione divinâ, homo potest aliquid mereri à Deo, idque verè ac propriè, seu, ut aiunt theologi, *de condigno.* Hæc

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo, inquantum propriâ voluntate facit illud quod debet, meretur; alioquin actus justitiæ, quo quis reddit debitum, non esset meritorius.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus ex bonis nostris non quærit utilitatem, sed gloriam, id est manifestationem suæ bonitatis, quod etiam ex suis operibus quærit. Ex hoc autem quòd eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis; et ideo meremur aliquid à Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed inquantum propter ejus gloriam operamur.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur quòd Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, inquantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.

ARTICULUS II. — UTRUM ALIQUIS SINE GRATIA POSSIT MERERI VITAM ÆTERNAM (1).

De his etiam supra, quæst. CIX, art. 5, et locis ibi inductis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. Illud enim homo à Deo meretur, ad quod divinitùs ordinatur, sicut dictum est (art. præc.). Sed homo secundùm suam naturam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem; unde etiam naturaliter appetit esse beatus. Ergo homo per sua naturalia absque gratia mereri potest beatitudinem, quæ est vita æterna.

2. Præterea, idem opus quantò est minùs debitum, tantò est magis meritorium. Sed minùs debitum est bonum quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est præventus. Cùm igitur ille qui habet solùm bona naturalia, minora beneficia sit consecutus à Deo quàm ille qui cum naturalibus habet gratuita, videtur quòd ejus opera sint apud Deum magis meritoria; et ita si ille qui habet gratiam, potest mereri aliquo modo vitam æternam, multò magis ille qui non habet.

3. Præterea, misericordia et liberalitas Dei in infinitum excedit misericordiam et liberalitatem humanam. Sed unus homo potest apud alium mereri, etiamsi nunquam ejus gratiam ante habuerit. Ergo videtur quòd multò magis homo absque gratia vitam æternam possit à Deo mereri.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. VI, 23) : *Gratia Dei vita æterna.*

CONCLUSIO. — Cùm vita æterna omnem naturæ facultatem excedat, non potest homo neque in statu naturæ integræ, neque in statu naturæ corruptæ ipsam absque gratia, et divinâ reconciliatione à Deo promereri.

Respondeo dicendum quòd hominis sine gratia duplex status considerari potest, sicut supra dictum est (quæst. CIX, art. 2) : unus quidem naturæ integræ, qualis fuit in Adam ante peccatum; alius autem naturæ corruptæ, sicut est in nobis ante reparationem gratiæ. Si ergo loquamur de homine quoad primum statum, sic unâ ratione non potest homo mereri absque gratia vitam æternam per pura naturalia; quia scilicet meritum hominis dependet ex præordinatione divina. Actus autem cujuscumque rei non ordinatur divinitùs ad aliquid excedens proportionem virtutis quæ est principium actûs; hoc enim est ex institutione divinæ providentiæ ut

conclusio de fide est, ut patet ex concil. Trid. (sess. VI, cap. 16).

(1) De fide est gratiam esse necessariam ad merendam vitam æternam, quod his verbis definivit conc. Trid. (sess. VI, can. 2) : *Si quis dixerit ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut faciliùs homo justè vivere, ac vitam æternam promereri possit, quasi quod per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed ægrè tamen et difficulter, possit : anathema sit.*

nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ (1), quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundùm illud (I. Corinth. II, 9) : *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.* Et inde est quòd nulla natura creata est sufficiens principium actûs meritorii vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod *gratia* dicitur. Si verò loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio propter impedimentum peccati. Cùm enim peccatum sit quædam Dei offensa excludens à vita æterna, ut patet per supra dicta (quæst. LXXI, art. 6, et quæst. CXIII, art. 2), nullus in statu peccati existens potest vitam æternam mereri, nisi priùs Deo reconcilietur dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita, sed mors, secundùm illud (Rom. VI, 23) : *Stipendia peccati mors.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitæ æternæ consequendum non propriâ virtute, sed per auxilium gratiæ; et hoc modo ejus actus potest esse meritorius vitæ æternæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd homo sine gratia non potest habere æquale opus operi quod ex gratia procedit; quia quantò est perfectius principium actionis, tantò est perfectior actio. Sequeretur autem ratio, suppositâ æqualitate operationis utrobique.

Ad *tertium* dicendum, quòd, quantùm ad primam rationem inductam, dissimiliter se habet in Deo et in homine : nam homo omnem virtutem benefaciendi habet à Deo, non autem ab homine; et ideo à Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum ejus; quod Apostolus signanter exprimit, dicens : *Quis prior dedit ei, et retribuetur illi?* Sed ab homine potest quis mereri, antequam ab eo acceperit, per id quod accepit à Deo. Sed quantùm ad secundam rationem sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine et de Deo : quia etiam homo ab alio mereri non potest, quem offendit priùs (2), nisi ei satisfaciens reconcilietur.

ARTICULUS III. — UTRUM HOMO IN GRATIA CONSTITUTUS POSSIT MERERI VITAM ÆTERNAM EX CONDIGNO (3).

De his etiam part. III, quæst. XLVIII, art. 1 corp. et Sent. II, dist. 27, art. 3, et art. 5 corp. et III, dist. 4, quæst. III, art. 1 ad 1 et 3, et Rom. IV, lect 5, et cap. 6, lect. 4, fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo in gratia constitutus non possit mereri vitam æternam ex condigno. Dicit enim Apostolus (Rom. VIII, 18) : *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis.* Sed inter alia opera meritoria maximè videntur esse meritoriæ sanctorum passiones. Ergo nulla opera hominum sunt meritoria vitæ æternæ ex condigno.

2. Præterea, super illud (Rom. VI, 23) : *Gratia Dei vita æterna,* dicit Glossa (ord. August. lib. De grat. et lib. arb. cap. 9) : « Posset rectè dicere : « Stipendium justitiæ vita æterna; » sed maluit dicere : « *Gratia Dei vita æterna,* » ut intelligeremus Deum ad æternam vitam pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris. » Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miseratione, sed ex merito accipit. Ergo videtur quòd homo non possit per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

(1) Id est bonum supernaturale, et natura non potest quod est supernaturale attingere, alioquin effectus potior esset quàm causa; quod repugnat.

(2) Ita cum cod. Alcan. aliisque edit. Patav. 1793, Garcia, theologi Nicolai et edit. Pat. 1712, *quem offendit, nisi prius.*

(3) Meritum de *condigno* est illud cui propter ejus dignitatem debetur merces ex justitia, ac proinde quod est propriè ac simpliciter meritum. Meritum de *congruo* est illud cui non debetur merces ex justitia, sed tantùm ex decentia ac proinde quod non est meritum, nisi impropriè et secundùm quid.

3. Præterea, illud meritum videtur esse condignum, quod æquatur mercedi. Sed nullus actus præsentis vitæ potest æquari vitæ æternæ, quæ cognitionem et desiderium nostrum excedit; excedit etiam charitatem vel dilectionem viæ, sicut et excedit naturam. Ergo homo non potest per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

Sed *contra* est quod redditur secundùm justum judicium, videtur esse merces condigna. Sed vita æterna redditur à Deo secundùm judicium justitiæ, secundùm illud (II. Tim. IV, 8) : *In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex*. Ergo homo meretur vitam æternam ex condigno.

CONCLUSIO. — Opus hominis justi, ut ab inhabitantis Spiritûs sancti (cujus infinita est dignitas) gratia procedit, vitæ æternæ meritorium est ex condigno : non autem de condigno meretur, ut à libero arbitrio procedit, propter maximam inæqualitatem : licèt congruum sit ut homini secundùm suam virtutem operanti, Deus secundùm virtutis suæ excellentiam recompenset.

Respondeo dicendum quòd opus meritorium hominis dupliciter considerari potest : uno modo, secundùm quòd procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundùm quòd procedit ex gratia Spiritûs sancti. Si consideretur secundùm substantiam operis, et secundùm quòd procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inæqualitatem; sed est ibi congruitas propter quamdam æqualitatem proportionis (1). Videtur enim congruum ut homini operanti secundùm suam virtutem, Deus recompenset secundùm excellentiam suæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, secundùm quòd procedit ex gratia Spiritûs sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundùm virtutem Spiritûs sancti moventis nos in vitam æternam, secundùm illud (Joan. IV, 14) : *Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam*. Attenditur etiam pretium operis secundùm dignitatem gratiæ, per quam homo consors factus divinæ naturæ adoptatur in Filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis, secundùm illud (Rom. VIII, 17) : *Si filii et hæredes* (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundùm eorum substantiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd verbum illius Glossæ intelligendum est quantùm ad primam causam perveniendi ad vitam æternam, quæ est miseratio Dei. Meritum autem nostrum est causa subsequens.

Ad *tertium* dicendum, quòd gratia Spiritûs sancti, quam in præsenti habemus, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus sanctus, qui est sufficiens causa vitæ æternæ; unde et dicitur esse pignus hæreditatis nostræ (II. Corinth. I).

ARTICULUS IV. — UTRUM GRATIA SIT PRINCIPIUM MERITI PRINCIPALIUS PER CHARITATEM QUAM PER ALIAS VIRTUTES (3).

De his etiam 2 2, quæst. CLXXXII, art. 2 corp., et Sent. III, dist. 30, art. 5, et IV, dist. 20, art. 2, quæst. III, et dist. 49, quæst. I, art. 4, quæst. IV, et De pot. quæst. VI, art. 9 corp. et Rom. VIII, lect. 5, princ. et Hebr. VI, lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia non sit principium meriti principalius per charitatem quàm per alias virtutes. Merces enim operi debetur, secundùm illud (Matth. XX, 8) : *Voca operarios, et redde illis*

(1) Tum adest, ut aiunt, meritum de congruo.

(2) De fide est quòd bona justorum opera vitam æternam *de condigno* mereantur.

(3) In hac quæstione supponit S. Doctor (ex quæst. CX) charitatem, sicut et alias virtutes à gratia realiter distingui, et gratiam tenet ut principium remotum operis meritorii, virtutes verò ut principium proximum.

mercedem suam. Sed quælibet virtus est principium alicujus operis; est enim virtus habitus operativus, ut supra habitum est (quæst. LV, art. 2). Ergo quælibet virtus est æqualiter principium merendi.

2. Præterea, Apostolus dicit (I. Corinth. III, 8): *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundùm proprium laborem*. Sed charitas magis diminuit laborem quàm augeat; quia, sicut Augustinus dicit (lib. De verbis Dom. serm. 9, cap. 3, et serm. 49 de temp., vers. fin.), « omnia sæva et immania, facilia et propè nulla facit amor. » Ergo charitas non est principalius principium merendi quàm alia virtus.

3. Præterea, illa virtus videtur principalius esse principium merendi, cujus actus sunt maximè meritorii. Sed maximè meritorii videntur esse actus fidei et patientiæ, sive fortitudinis, sicut patet in martyribus, qui pro fide patienter et fortiter usque ad mortem certaverunt. Ergo aliæ virtutes principaliùs sunt principium merendi quàm charitas.

Sed *contra* est quod Dominus (Joan. XIV, 21) dicit: *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*. Sed in manifesta Dei cognitione consistit vita æterna, secundùm illud (Joan. XVII, 3): *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et vivum*. Ergo meritum vitæ æternæ maximè residet penès charitatem.

CONCLUSIO. — Gratia principaliùs per charitatem (ex qua opus maximè fit voluntarium, et præcipuè ad beatitudinem ordinatur) quàm per alias virtutes, operis meritorii principium existit.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis accipi potest (art. 1 hujus quæst.), humanus actus habet rationem merendi ex duobus: primò quidem et principaliter ex divina ordinatione, secundùm quòd actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitùs ordinatur. Secundò verò ex parte liberi arbitrii, inquantum scilicet homo habet præ cæteris creaturis ut per se agat voluntariè agens. Et quantùm ad utrumque principalitas meriti penès charitatem consistit: primò enim considerandum est quòd vita æterna in Dei fruitione (1) consistit. Motus autem humanæ mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus charitatis, per quem (2) omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundùm quòd aliæ virtutes imperantur à charitate. Et ideo meritum vitæ æternæ primò pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundariò, secundùm quòd earum (3) actus à charitate imperantur (4). Similiter etiam manifestum est quòd id quod ex amore facimus, maximè voluntariè facimus. Unde etiam secundùm quòd ad rationem meriti requiritur quòd sit voluntarium, principaliter meritum charitati attribuitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd charitas, inquantum habet ultimum finem pro objecto, movet alias virtutes ad operandum. Semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinent ea quæ sunt ad finem, ut ex supra dictis patet (quæst. IX, art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd opus aliquod potest esse laboriosum et difficile dupliciter, uno modo ex magnitudine operis; et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti; et sic charitas non diminuit laborem, imò facit aggredi opera maxima; « magna enim operatur, si est, » ut Gregorius dicit in quadam homilia (30 in Evang., parum à princip.). Alio

(1) Fruitio hìc generaliter sumitur prout visionem Dei includit.

(2) Ita cum cod. Alcan. aliisque edit. Rom. et Pat. Theologi et Nicolai, *per quam*.

(3) Ita cod. prædictus, et edit. Pat. 1712 Al., *eorum*.

(4) His similia dixerat S. Doctor (Sent. III, dist. XXX, art. 5): *Principalitas merendi est in charitate, in aliis autem, secundùm quòd charitate informantur.*

modo ex defectu ipsius operantis; unicuique enim est laboriosum et difficile quod non promptâ voluntate facit; et talis labor diminuit meritum, et à charitate tollitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur (Galat. v). Similiter etiam actus patientiæ et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex charitate hæc operetur, secundùm illud (I. Corinth. XIII, 3) : *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.*

ARTICULUS V. — UTRUM HOMO POSSIT SIBI MERERI PRIMAM GRATIAM (1).

De his etiam part. III, quæst. II, art. 2 corp., et Sent. II, dist. 17, art. 4 ad 6, et III, dist. 19, quæst. I, art. 1, quæst. I corp. et Cont. gent. cap. 149 et 150; et De ver. quæst. XIX, art. 6 et 7 corp., et Joan. X, lect. 4, et Ephes. II, lect. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo possit sibi mereri primam gratiam. Quia, ut Augustinus dicit (in præf. Psal. XXXI, aliquant. ante med.), « fides meretur justificationem. » Justificatur autem homo per primam gratiam. Ergo homo potest mereri sibi primam gratiam.

2. Præterea, Deus non dat gratiam nisi dignis. Sed non dicitur aliquis dignus aliquo bono, nisi qui ipsum promeruit ex condigno. Ergo aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam.

3. Præterea, apud homines aliquis potest promereri donum jam acceptum; sicut qui accepit equum à domino, meretur ipsum bene utendo eo in servitio domini. Sed Deus liberalior est quàm homo. Ergo multò magis primam gratiam jam susceptam potest homo promereri à Deo per subsequentia opera.

Sed *contra* est quòd ratio gratiæ repugnat mercedi operum, secundùm illud (Rom. IV, 4) : *Ei qui operatur, merces non imputatur secundùm gratiam, sed secundùm debitum.* Sed illud meretur homo quod imputatur ei secundùm debitum, quasi merces operum ejus. Ergo primam gratiam non potest homo mereri.

CONCLUSIO. — Quum neque operibus antecedentibus possit sibi homo primam gratiam mereri (quia scilicet cum dono gratiæ nullam habent proportionem) neque operibus consequentibus, eò quòd gratia non sit eorum finis, sed principium; nullum hominem primam sibi gratiam mereri posse dici debet.

Respondeo dicendum quòd donum gratiæ considerari potest dupliciter; uno modo secundùm rationem gratuiti doni; et sic manifestum est quòd omne meritum repugnat gratiæ, quia, ut (Rom. II, 9) Apostolus dicit, *si autem gratia, jam non ex operibus.* Alio modo potest considerari secundùm naturam ipsius rei quæ donatur; et sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam; tum quia excedit proportionem naturæ, tum etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. Postquam autem jam aliquis habet gratiam, non potest gratia jam habita sub merito cadere : quia merces est terminus operis; gratia verò est principium cujuslibet boni operis in nobis, ut supra dictum est (qu. CIX). Si verò aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiæ præcedentis, jam non erit prima. Unde manifestum est quòd nullus potest sibi mereri primam gratiam (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Retract. lib. I, cap. 23, post med.), ipse aliquando in hoc fuit deceptus, quòd credidit ini-

(1) Prima gratia non solùm ea dicitur quam aliquis primò accepit quum ex infideli fidelis factus est, sed omnis ea quæ post lapsum in peccatum mortale primò datur, sive actualis, sive habitualis.

(2) Hinc dicit concilium Tridentinum (sess. VI, can. 8 : *Cùm Apostolus dicit hominem justificari gratis : ideo dicimus gratis justificari, quia nihil earum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promerentur.*

tium fidei esse ex nobis (1), sed consummationem nobis dari ex Deo; quod ipse ibidem retractat; et ad hunc sensum videtur pertinere quòd fides justificationem mereatur. Sed si supponamus, sicut fidei veritas (2) habet, quòd initium fidei sit in nobis à Deo, jam etiam ipse actus consequitur primam gratiam; et ita non potest esse meritorius primæ gratiæ. Per fidem igitur justificatur homo, non quasi homo credendo mereatur justificationem, sed quia dum justificatur, credit, eò quòd motus fidei requiritur ad justificationem impii, ut supra dictum est (qu. CXIII, art. 4).

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus non dat gratiam nisi dignis; non tamen ita quòd priùs digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, qui solus *potest facere mundum de immundo conceptum semine* (Job, XIV, 4).

Ad *tertium* dicendum, quòd omne bonum opus hominis procedit à prima gratia sicut à principio, non autem procedit à quocumque humano dono; et ideo non est similis ratio de dono gratiæ, et de dono humano.

ARTICULUS VI. — UTRUM HOMO POSSIT ALTERI MERERI PRIMAM GRATIAM (3).

De his etiam Sent. II, dist. 27, art. 6, et III, dist. 19, quæst. I, art. 2, quæst. I corp. et art. 4, quæst. III ad 5, et IV, dist. 45, quæst. II, art. 1, quæst. I corp., et I. Tim. IV, lect. 2, fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo possit alteri mereri primam gratiam. Quia super illud (Matth. IX) : *Videns Jesus fidem illorum*, etc., dicit Glossa ordin. : « Quantùm valet apud Deum fides propria, apud quem sic valuit aliena, ut intùs et extra sanaret hominem ! » Sed interior sanatio hominis est per primam gratiam. Ergo homo potest alteri mereri primam gratiam.

2. Præterea, orationes justorum non sunt vacuæ, sed efficaces, secundùm illud (Jac. ult. 16) : *Multùm valet deprecatio justi assidua.* Sed ibidem præmittitur : *Orate pro invicem, ut salvemini.* Cùm igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quòd unus homo possit alteri mereri primam gratiam.

3. Præterea (Lucæ, XVI, 9), dicitur : *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cùm defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula.* Sed nullus recipitur in æterna tabernacula nisi per gratiam, per quam solam aliquis meretur vitam æternam, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst. et quæst. CIX, art. 5). Ergo unus homo potest alteri acquirere merendo primam gratiam.

Sed *contra* est quod dicitur (Jerem. XV, 1) : *Si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum;* qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo quòd nullus possit alteri mereri primam gratiam.

CONCLUSIO. — Quum ideo solum humanis operibus meritum condigni tribuatur, quia ex Dei motione et gratia fiunt, quæ soli Christo tanquam capiti Ecclesiæ sic data est, ut non tantùm sibi, sed etiam aliis vitam æternam promereri posset; ideo solus Christus de condigno primam gratiam mereri alteri potuit.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supradictis patet (art. 1 et 4 huj. qu.), opus nostrum habet rationem meriti ex duobus : primò quidem ex vi motionis divinæ, et sic meretur aliquis ex condigno; alio modo habet rationem meriti, secundùm quòd procedit ex libero arbitrio, inquantum voluntariè aliquid facimus; et ex hac parte est meritum congrui; quia

(1) In hoc errârunt semipelagiani.

(2) Ita Mss. et editi passim. Al., *rei veritas.*

(3) Observandum tamen, ait Sylvius, justos non posse de congruo mereri, ut vel adulti justificentur sine ulla dispositione, vel infantes sine baptismo; quia non est divinæ sapientiæ congruum ut propter alicujus amici preces conferat gratiam contra legem ac ordinationem à se constitutam.

congruum est ut dum homo bene utitur suâ virtute, Deus secundùm superexcellentem virtutem excellentiùs operetur. Ex quo patet quòd merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam, nisi solus Christus: quia unusquisque nostrum movetur à Deo per donum gratiæ, ut ipse ad vitam æternam perveniat; et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est à Deo per gratiam, non solùm ut ipse perveniret ad gloriam vitæ æternæ, sed etiam ut alios in eam adduceret, inquantum est caput Ecclesiæ, et auctor salutis humanæ, secundùm illud (Hebr. II, 10): *Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis*, etc. Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam: quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundùm amicitiæ proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licèt quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cujus aliquis sanctus justificationem desiderat. Et in hoc casu loquitur auctoritas Jeremiæ (ult. adducta).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fides aliorum valet alii ad salutem merito congrui, non merito condigni.

Ad *secundum* dicendum, quòd impetratio orationis innititur misericordiæ; meritum autem condigni innititur justitiæ; et ideo multa orando impetrat homo ex divina misericordia, quæ tamen non meretur secundùm justitiam; secundùm illud (Danielis IX, 18): *Neque enim in justificationibus nostris prosternimus preces nostras ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis.*

Ad *tertium* dicendum, quòd pauperes eleemosynam recipientes dicuntur recipere alios in æterna tabernacula, vel impetrando eis veniam orando, vel merendo per alia bona ex congruo, vel etiam materialiter loquendo, quia per ipsa opera misericordiæ, quæ quis in pauperes exercet, meretur recipi in æterna tabernacula.

ARTICULUS VII. — UTRUM HOMO POSSIT SIBI MERERI REPARATIONEM POST LAPSUM (1).

De his etiam Sent. III, dist. 27, art. 4 ad 3, et Hebr. VI, lect. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis possit sibi mereri reparationem post lapsum. Illud enim quod justè à Deo petitur, homo videtur posse mereri. Sed nihil justius à Deo petitur, ut Augustinus dicit (implic. enarrat. 1 super hæc verba Psalmistæ), quàm quòd reparetur post lapsum, secundùm illud (Psalmi LXX, 9): *Cùm defecerit virtus mea, ne derelinquas me, Domine.* Ergo homo potest mereri ut reparetur post lapsum.

2. Præterea, multò magis homini prosunt opera sua quàm prosint alii. Sed homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut et primam gratiam. Ergo multò magis sibi mereri potest ut reparetur post lapsum.

3. Præterea, homo qui aliquando fuit in gratia, per bona opera quæ fecit, meruit sibi vitam æternam, ut ex supra dictis patet (art. 2 huj. qu., et qu CIX, art. 5). Sed ad vitam æternam non potest quis pervenire, nisi reparetur per gratiam. Ergo videtur quòd sibi meruit reparationem per gratiam

Sed *contra* est quod dicitur (Ezech. XVIII, 24): *Si averterit se justus à justitia sua, et fecerit iniquitatem.... omnes justitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur.* Ergo nihil valebunt ei præcedentia merita ad hoc quòd

(1) Hic non quæritur an homo jam lapsus possit sibi mereri reparationem, quod redit ad art. 5, sed sensus est an eo tempore quo homo est justus possit à Deo mereri, ut si contingat ipsum labi in peccatum mortale, donatur ei pœnitentia et venia, ac proindè restituatur in statum gratiæ in quo antea fuerat.

resurgat. Non ergo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum.

CONCLUSIO. — Nullo modo potest aliquis sibi mereri reparationem post lapsum, sed hoc solâ Dei miseratione obtinere valet.

Respondeo dicendum quòd nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui. Merito quidem condigni hoc sibi mereri non potest; quia ratio hujus meriti dependet ex motione divinæ gratiæ; quæ quidem motio interrumpitur per sequens peccatum: unde omnia beneficia quæ postmodum aliquis à Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito, tanquam motione prioris gratiæ usque ad hæc non se extendente. Meritum etiam congrui, quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur. Multò igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum quod est et in eo qui meretur, et in eo cui meretur (1); hìc enim utrumque in unam personam concurrit. Et ideo nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd desiderium quo quis desiderat reparationem post lapsum, justum dicitur; et similiter oratio, quâ petit ejusmodi reparationem; dicitur justa, quia tendit ad justitiam; non tamen ita quòd justitiæ innitatur per modum meriti, sed solùm misericordiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquis potest alteri mereri ex congruo primam gratiam; quia non est ibi impedimentum, saltem ex parte merentis, quod invenitur dum aliquis post meritum gratiæ à justitia recedit.

Ad *tertium* dicendum, quòd quidam dixerunt quòd nullus meretur absolutè vitam æternam nisi per actum finalis gratiæ, sed solùm sub conditione, si perseverat. Sed hoc irrationabiliter dicitur: quia quandoque actus ultimæ gratiæ non est magis meritorius, sed minùs quàm actus præcedentes, propter ægritudinis oppressionem. Unde dicendum quòd quilibet actus charitatis meretur absolutè vitam æternam; sed per peccatum sequens ponitur impedimentum præcedenti merito, ut non sortiatur effectum; sicut etiam causæ naturales deficiunt à suis effectibus propter superveniens impedimentum.

ARTICULUS VIII. — UTRUM HOMO POSSIT MERERI AUGMENTUM GRATIÆ VEL CHARITATIS (2).

De his etiam Sent. II, dist. 27, art. 5, dist. 20, art. 2, quæst. III corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non possit mereri augmentum gratiæ vel charitatis. Cùm enim aliquis receperit præmium quod meruit non debetur ei alia merces; sicut de quibusdam dicitur (Matth. VI, 2) : *Receperunt mercedem suam.* Si igitur aliquis meretur augmentum charitatis vel gratiæ, sequeretur quòd gratia augmentata non posset ulteriùs expectare aliud præmium, quod est inconveniens.

2. Præterea, nihil agit ultra suam speciem. Sed principium meriti est gratia vel charitas, ut ex supradictis patet (art. 2 et 4 huj. qu.). Ergo nullus potest majorem gratiam vel charitatem mereri quàm habeat.

3. Præterea, id quod cadit sub merito, meretur homo per quemlibet ac-

(1) Quam D. Thomæ sententiam sequuntur Conradus, Medina, Valentia, Montesinus, Malderus, Hackerus et Wiggers.

(2) De fide est hominem mereri posse augmentum gratiæ vel charitatis; quod à concilio Trident. his verbis fuit definitum (sess. VI, can. 14) : *Si quis dixerit justitiam acceptam non conservari, atque etiam augeri coram Deo; anathema sit. Si quis dixerit justificatum bonis operibus,... non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam... atque etiam gloriæ augmentum; anathema sit.*

tum à gratia vel charitate procedentem, sicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam æternam. Si igitur augmentum gratiæ vel charitatis cadat sub merito, videtur quòd per quemlibet actum charitate informatum aliquis mereatur augmentum charitatis. Sed id quod homo meretur, infallibiliter à Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens; dicitur enim (II. Timoth. I, 12) : *Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare*. Sic ergo sequeretur quòd per quemlibet actum meritorium gratia vel charitas augeretur; quod videtur inconveniens, cùm quandoque actus meritorii non sint multùm ferventes, ita quòd sufficiant ad charitatis augmentum. Non ergo augmentum charitatis cadit sub merito.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Epist. Joan. implic. tract. 5, ante med.), quòd « charitas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici. » Ergo augmentum charitatis vel gratiæ cadit sub merito.

CONCLUSIO. — Quum per idem et ipsum finem et progressum ad finem consequamur, justus autem homo per opera sua bona, quatenùs movente Deo facta sunt, vitam æternam de condigno mereatur, ipsum etiam gratiæ et charitatis augmentum mereri dicendum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 6, et 7 hujus qu.), illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiæ se extendit. Motio autem alicujus moventis non solùm se extendit ad ultimum terminum motûs, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motûs gratiæ est vita æterna. Progressus autem in hoc motu est secundùm augmentum charitatis vel gratiæ, secundùm illud (Prov. IV, 18) : *Justorum semita quasi lux splendens, procedit, et crescit usque ad perfectum diem*, qui est dies gloriæ. Sic igitur augmentum gratiæ cadit sub merito condigni (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd præmium est terminus meriti. Est autem duplex terminus motûs, scilicet ultimus, et medius, qui est et principium et terminus; et talis terminus est merces augmenti. Merces autem favoris humani est sicut ultimus terminus his qui finem in hoc constituunt; unde tales nullam aliam mercedem recipiunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd augmentum gratiæ non est supra virtutem præexistentis gratiæ, licèt sit supra quantitatem ipsius; sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.

Ad *tertium* dicendum, quòd quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, sicut et gratiæ consummationem, quæ est vita æterna. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore, ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cùm scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiæ augmentum.

ARTICULUS IX. — UTRUM HOMO POSSIT PERSEVERANTIAM MERERI (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 45, quæst. II, art. 1, quæst. I corp.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis possit perseverantiam mereri. Illud enim quod homo obtinet petendo, potest cadere sub merito habentis gratiam. Sed perseverantiam petendo homines à Deo obtinent; alioquin frustra peteretur à Deo in petitionibus orationis Dominicæ, ut

(1) *Omni habenti dabitur, et abundabit* (Matth. XXV). *Augebit incrementa frugum justitiæ vestræ* (Cor. IX). *Qui justus est justificatur adhuc* (Apoc. ult.).

(2) Perseverantia de qua hic quæstio est ea perseverantia actualis, quæ nihil aliud est quàm boni continuatio usque ad finem vitæ, ac proinde quâ efficitur ut qui justus est usque ad mortem in justitia perseveret.

Augustinus exponit (lib. De bono perseverantiæ, cap. 2 et 17). Ergo perseverantia potest cadere sub merito habentis gratiam.

2. Præterea, magis est non posse peccare quàm non peccare. Sed non posse peccare cadit sub merito; meretur enim aliquis vitam æternam, de cujus ratione est impeccabilitas. Ergo multò magis potest aliquis mereri ut non peccet, quod est perseverare.

3. Præterea, majus est augmentum gratiæ quàm perseverantia in gratia quam quis habet. Sed homo potest mereri augmentum gratiæ, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo multò magis potest mereri perseverantiam in gratia quam quis habet.

Sed *contra* est, quòd omne quod quis meretur, à Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseverantiam; nec potest dici quòd hoc fiat propter impedimentum peccati; quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiæ; ita quòd si aliquis perseverantiam mereretur, Deus non permitteret illum cadere in peccatum. Non igitur perseverantia cadit sub merito.

CONCLUSIO. — Cùm perseverantia viæ non sit effectus gratiæ, sed causa potiùs et principium, eò quòd sit quædam conservatio et continua creatio gratiæ; manifestum est nos perseverantiam viæ non mereri, sed illam solùm quæ perseverantia gloriæ dicitur.

Respondeo dicendum quòd cùm homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere à Deo : uno quidem modo per hoc quòd liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloria; alio modo ex parte motionis divinæ, quæ hominem inclinat ad bonum usque ad finem. Sicut autem ex dictis patet (art. 6, 7 et 8 præc.), illud cadit sub humano merito quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi à Deo movente sicut terminus, non autem id quod comparatur ad prædictum motum sicut principium. Unde patet quod perseverantia gloriæ, quæ est terminus prædicti motûs, cadit sub merito; perseverantia autem viæ non cadit sub merito, quia dependet solùm ex motione divina, quæ est principium omnis meriti (1). Sed Deus gratìs perseverantiæ bonum largitur cuicumque illud largitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etiam ea quæ non meremur, orando impetramus; nam et peccatores Deus audit peccatorum veniam petentes, quam non merentur, ut patet per Augustinum super illud (Joan. IX, 31) : *Scimus quia peccatores Deus non exaudit* (tractat. 44, in Joan., à med.); alioquin frustra dixisset publicanus : *Deus, propitius esto mihi peccatori;* ut dicitur (Luc. XVIII, 13). Et similiter perseverantiæ donum aliquis petendo à Deo impetrat vel sibi vel alii, quamvis sub merito non cadat (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd perseverantia quæ erit in gloria, comparatur ad motum liberi arbitrii meritorium sicut terminus, non autem perseverantia viæ, ratione prædictâ (in corp. articuli).

Et similiter dicendum est ad *tertium* de augmento gratiæ ut per prædicta patet (ibid. et art. præced.).

(1) Ita cum B. Thoma communiter omnes orthodoxi.

(2) Observandum est, ait Granadus, B. Thomam solummodò hic meritum de condigno negare; et non est illius sententiæ contrarium docere justum donum perseverantiæ de congruo mereri posse; quod ut probabile communiter tenent theologi.

ARTICULUS X. — UTRUM TEMPORALIA BONA CADANT SUB MERITO.

De his etiam 2 2, quæst. CXXI, art. 5 ad 4.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd temporalia bona cadant sub merito. Illud enim quod promittitur aliquibus ut præmium justitiæ, cadit sub merito. Sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri sicut merces justitiæ, ut patet (Deut. XXVIII). Ergo videtur quòd bona temporalia cadant sub merito.

2. Præterea, illud videtur sub merito cadere, quod Deus alicui retribuit pro aliquo servitio quod fecit. Sed Deus aliquando recompensat hominibus pro servitio sibi facto aliqua bona temporalia. Dicitur enim (Exod. I, 21) : *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos*, etc.; ubi Glossa (Gregorii, lib. XVIII Moral. cap. 4, ante med.) dicit, quòd « benignitatis earum merces potuit in æterna vita retribui; sed culpa mendacii terrenam recompensationem accepit; » et (Ezech. XXIX, 18) dicitur : *Rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magnâ adversùs Tyrum, et merces non est reddita ei*, et postea subdit : *Erit merces exercitui illius, et dedi ei terram Ægypti pro eo quòd laboraverit mihi.* Ergo bona temporalia cadunt sub merito.

3. Præterea, sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum. Sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur à Deo temporalibus pœnis, sicut patet de Sodomitis (Genes. XIX). Ergo et bona temporalia cadunt sub merito.

4. Sed *contra* est quòd illa quæ cadunt sub merito, non similiter se habent ad omnes. Sed bona temporalia et mala similiter se habent ad bonos et malos, secundùm illud (Eccle. IX, 2) : *Universa eveniunt justo et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti.* Ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

CONCLUSIO. — Temporalia bona, prout ad opera virtutum quibus in vitam æternam perducimur, utilia sunt, sicut simpliciter bona dici possunt, ita etiam simpliciter ac directè sub merito cadunt : prout verò secundùm se considerantur, sicuti simpliciter bona hominis non sunt, ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundùm quid.

Respondeo dicendum quòd illud quod sub merito cadit, est præmium vel merces, quod habet rationem alicujus boni. Bonum autem hominis est duplex, unum simpliciter, aliud secundùm quid. Bonum hominis simpliciter est ultimus finis ejus, secundùm illud (Psal. LXXII, 27) : *Mihi autem adhærere Deo bonum est;* et per consequens omnia illa quæ ordinantur ut ducentia ad hunc finem ; et talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem secundùm quid et non simpliciter hominis est quod est bonum ei ut nunc, vel quod ei est secundùm quid bonum ; et hujusmodi non cadunt sub merito simpliciter, sed secundùm quid. Secundùm hoc ergo dicendum est quòd si temporalia bona considerentur prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam æternam, secundùm hoc directè et simpliciter cadunt sub merito (1), sicut et augmentum gratiæ, et omnia illa quibus homo adjuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam. Tantùm enim dat Deus viris justis de bonis temporalibus, et etiam de malis, quantùm eis expedit ad perveniendum ad vitam æternam ; et intantum sunt simpliciter bona hujusmodi temporalia. Unde dicitur (Psalmo XXXIII, 2) : *Timentes autem Dominum non minuentur omni bono;* et alibi (Psal. XXXVI, 25) : *Non vidi justum derelictum,* etc. Si autem considerentur hujusmodi temporalia bona secundùm se, sic non sunt simpliciter bona

(1) Hic agitur de merito *de condigno*, ut patet in adjunctis, *sicut est argumentum gratiæ.*

hominis, sed secundùm quid; et ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundùm quid; inquantum scilicet homines moventur à Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur, Deo favente; ut sicut vita æterna est simpliciter præmium operum justitiæ per relationem ad motionem divinam, sicut supra dictum est (art. 3 et 6 hujus quæst.), ita temporalia bona in se considerata habeant rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam, quâ voluntates hominum moventur ad hæc prosequenda; licèt interdum in his non habeant homines rectam intentionem (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. IV, cap. 2), « in illis temporalibus promissis figuræ fuerunt futurorum spiritualium, quæ implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vitæ præsentis inhærebat; et illorum non tantùm lingua, sed etiam vita prophetica fuit. »

Ad *secundum* dicendum, quòd illæ retributiones dicuntur esse divinitùs factæ secundùm comparationem ad divinam motionem, non autem secundùm respectum ad malitiam voluntatis, præcipuè quantùm ad regem Babylonis : qui non impugnavit Tyrum, quasi volens Deo servire, sed potiùs ut sibi dominium usurparet. Similiter etiam obstetrices, licèt habuerint bonam voluntatem quantùm ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantùm ad hoc quòd mendacium confinxerunt.

Ad *tertium* dicendum, quod temporalia mala infliguntur in pœnam impiis, inquantum per ea non adjuvantur ad consecutionem vitæ æternæ. Justis autem, qui per hujusmodi mala juvantur, non sunt pœnæ, sed magis medicinæ, ut supra dictum est (qu. LXXXVII, art. 8).

Ad *quartum* dicendum, quòd omnia æquè eveniunt bonis et malis, quantùm ad ipsam substantiam bonorum vel malorum temporalium, sed non quantùm ad finem; quia boni per hujusmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali.

Et hæc de moralibus in communi dicta sufficiant.

(1) Hinc juxta mentem D. Thomæ non tantùm justi, verùm etiam peccatores possunt per opera moraliter bona, de congruo temporalia bona mereri.

FINIS TOMI TERTII.

INDEX RERUM

QUÆ IN HOC TERTIO VOLUMINE CONTINENTUR.

QUÆSTIO LXXXII.

QUESTIO LXXXIII.

QUÆSTIO LXXXIV.

QUÆSTIO LXXXV.

QUÆSTIO LXXXVI.

QUÆSTIO LXXXVII.

QUÆSTIO LXXXVIII.

QUÆSTIO LXXXIX.

QUÆSTIO XC.

QUÆSTIO XCI.

FINIS INDICIS RERUM.



